OPERE INEDITE

DI

VINCENZO GIOBERTI

Volume III

DELLA

PROTOLOGIA

DI

VINCENZO GIOBERTI

PUBBLICATA PER CURA

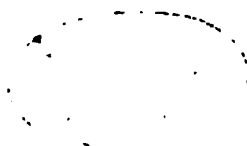
DI

GIUSEPPE MASSARI

Volume Primo

STATI SARDI
PRESSO GLI EDITORI EREDI BOTTA
nel Palazzo Carignano
TORINO.

FRANCE
H. CHAMEROT LIBRAIRE
Rue du Jardinet, n° 13
PARIS.

1857

PREFAZIONE

PREFAZIONE

Il titolo di questo libro spaventerà probabilmente molti lettori, poichè supporranno che la *Protologia* di Vincenzo Gioberti versi intorno ad astrattezze metafisiche e non possa riscuotere l'attenzione se non di coloro che si dilettano degli studi speculativi. Questo presupposto sarebbe all'intutto fallace; la *Protologia* come tutte le altre scritture del nostro filosofo si aggira, egli è vero, intorno ad un tema essenzialmente metafisico, ma al pari di esse pure intreccia con naturale artifizio la teorica alla pratica, e dall'esame di ogni

vero astratto fa scaturire una infinità di applicazioni, le quali ben chiariscono come l'autore nel procedere allo scioglimento de' più ardui problemi della scienza non ismarrisse mai la coscienza della realità ed intendesse costantemente a ricavare dai principii teoretici conseguenze utili al miglioramento civile del consorzio umano ed alla prosperità morale delle nazioni. Credo anzi di non andare errato affermando che questo pregio delle scritture di Gioberti in questa più che in tutte le altre risplenda di maggior luce. Leggendo queste pagine, che sono la tela e lo scheletro della grande opera su i sommi principii e sulla scienza prima, che il Gioberti andava maturando da tanti anni, e di cui si trovano gli indizi forieri nella *Teorica del sovrannaturale* e nella *Introduzione allo studio della filosofia*, torna agevole il persuadersi come la sua dottrina filosofica fosse privilegiata di mirabile fecondità pratica, e com'egli mirasse a corroborare i suoi principii metafisici col commento che meglio può desiderarsi a riprova della verità di un sistema, con quello vale a dire della efficacia racchiusa in quei principii, e dei salutari e benefici influssi da essi esercitati sulla vita pratica e su i negozi di questo mondo.

Gioberti era compreso da profonda fede nei destini della filosofia e nell'altezza del mandato che essa deve compiere fra gli uomini: e quindi

nelle sue indagini metafisiche non fu guidato da vaghezza di astrazioni e da desiderio di sterili esercitazioni intellettuali, ma bensì dalla coscienza di adempire ad un dovere e di giovare a' suoi simili. Non durò fatica ad avvedersi che i tempi non corrono assai propizii alla filosofia, e siccome era persuaso che in essa è la radice delle grandi e virtuose azioni ed il puntello d'ogni ben ordinato consorzio civile, si adoperò senza posa a cercare i rimedii idonei ad ovviare al male. Per raggiungere questo scopo egli pensò prima di tutto a rendere la filosofia popolare, ma per conseguire l'intento non si governò come tanti altri si sono governati: non cercò, vale a dire, di far scendere la filosofia dalla sublime altezza in cui essa è naturalmente collocata, ma si studiò invece di innalzare gli intelletti verso di essa, additando i numerosi e necessarii vincoli che stringono i dettati della scienza con le singole realità della vita. Ad ogni passo della *Protologia* si scorge questo proposito deliberato del Gioberti: egli voleva cessato e non perpetuato il conflitto tra il pensiero e l'azione, e la sua dottrina era rivolta a rimuovere il divorzio tra questa e quello, surrogandovi la concordia e l'armonia. Persuadendo gli uomini con la virtù del ragionamento, e meglio ancora con l'efficacia dell'esempio, della fecondità pratica dei veri metafisici, egli riusciva

a rimettere in onore la filosofia, e toglieva qualsivoglia pretesto a coloro che si compiacciono con qualche apparenza di ragione ad appuntare la filosofia di essere un complesso di vuote sofisticherie, di intangibili astrattezze, di oziose quisquiglie. In una delle sue letture sul diritto di natura Teodoro Jouffroy, accennando a coloro che si arrogano esclusivamente il titolo di gente positiva e che si beffano dei metafisici, argutamente rifletteva che costoro foggiano i fatti e le cose a capriccio, inferiscono la norma di ciò che essi chiamano positivo dalla loro imaginazione e non dalla realità, e là dove lo sguardo del loro intelletto non giunge, gridano subito all'astrattezza ed alle metafisicherie. Tutto ciò che si dilunga anche di un capello dal gretto empirismo non pare più a questa gente positiva degno di riscuotere la propria attenzione: negli alberi, dice il filosofo francese, non c'è per essa di positivo nient'altro se non il tronco; le foglie sono già un'astrattezza! A coloro appunto, contro cui si rivolgevano gli spiritosi appunti dello Jouffroy, risponde vittoriosamente Vincenzo Gioberti: ad essi che menano tanto vanto del loro genio positivo e che parlano ad ogni tratto di realità e di pratica; Gioberti risponde dimostrando che la filosofia è anzitutto la scienza della realità, che fuori di essa non c'è niente di pratico, e che in

essa si raccoglie tutto quanto v'ha di positivo nella scienza e nella vita umana.

Le condizioni odierne delle scienze e quelle della società si riscontrano coll'assunto del Gioberti, e ne pongono in risalto la utilità e la necessità. Che cosa è mai diffatti il progresso scientifico senza la filosofia? La filosofia è l'essenza, è il principio vitale, è la condizione *sine qua non* del progresso scientifico: e quando le cose non procedono a norma di questo dettato il progresso delle scienze è effimero ed esiste soltanto nelle apparenze. Basta all'uopo por mente all'esempio delle scienze naturali: in questi due ultimi secoli, è indubitato, la storia naturale si è ampliata e sviluppata in modo meraviglioso: la suppellettile dei fatti si è arricchita oltre ogni credere: non più le tre grandi divisioni di quella scienza, ma una sola delle parti in cui esse si suddividono basta ora ad assorbire le cure e l'attenzione di un naturalista: ma restringendo lo studio della storia naturale entro questi confini, limitandosi alla cognizione empirica dei fatti, si può forse affermare che siasi provveduto al vero progresso scientifico? Certamente che no; poichè i fatti senza un nesso logico che li ordini e li concateni tra essi, senza un concetto che ne additi le cause e le origini, non costituiscono e non possono costituire la scienza, ed invece anzi di gio-

vare al progresso scientifico, lo osteggiano e lo inceppano, e trasformano la scienza in una materiale e sterile ginnastica di memoria. Giorgio Cuvier che fu tra i maggiori ingegni del nostro secolo e che fu esempio mirabile dell'altezza di divinazione a cui l'intelletto umano poggiato sulle ali della sintesi può giungere, diceva l'edifizio della scienza essere come quello della natura, tutto essere in esso infinito, ma tutto necessario: *l'édifice de la science est comme celui de la nature: tout y est infini, mais tout y est nécessaire.* In questa sentenza appunto è scolpita la necessità, è effigiato il primato della filosofia: come afferrare la moltiplicità infinita dei fatti, come coordinarli, come ravvisarne le relazioni e le attinenze senza la scorta ed il sussidio di quei principii sintetici e generali che la filosofia sola ha il privilegio di fornire? Troppo comune per mala ventura è a' dì nostri il vezzo di decorare col titolo di scienza un complesso più o meno svariato di cognizioni prettamente empiriche, e di ravvisare un antagonismo insuperabile tra le scienze metafisiche e quelle che secondo la locuzione consacrata si addimandano più specialmente positive; e qualora ciò fosse per durare, la causa della vera scienza sarebbe bella e spacciata. Vincenzo Gioberti mirava appunto a combattere questo pregiudizio funesto, ed a distrug-

gere il divorzio tra i diversi rami dello scibile umano e la scienza, da cui tutti derivano la loro origine e la loro forza, vale a dire la filosofia. A raggiungere questo scopo era specialmente rivolta la *Protologia*, e ciò che ne resta e che or vede la luce può porgere in mancanza dell'opera compiuta una nozione abbastanza adeguata della pratica efficacia della dottrina propugnata e svolta dall'insigne pensatore.

Se la filosofia è necessaria ed essenziale al progresso scientifico, il quale toglie da essa la sua origine, il suo criterio e la sua ragione di essere, non è men vero che essa è parimente necessaria ed essenziale al progresso civile e morale dell'umano consorzio, vale a dire al benessere ed alla prosperità degli uomini su questa terra. A chi contempla le cose sotto il loro aspetto materiale più gretto, e si figura che questo nostro mondo cammina per forza di fatti e non per impulso di idee, questa sentenza parrà assurda e stravagante: e l'abuso ridicolo che da molti si è fatto della parola *idee* porge argomenti di qualche polso a coloro che addimostrano tanta ripugnanza verso le dottrine filosofiche e battezzano col nome di astrattezza e di quisquiglia tutto ciò che non è pretto materialismo. Ma gli uomini che pensano e che riflettono non potranno incorrere in sì funesto errore: essi deb-

bono essere persuasi che il mondo non è regolato dal caso, e che i fatti materiali non sono se non l'apparenza, la scorza visibile di fatti morali, i quali sovrastano ad essi per tutta l'altezza onde la cagione sovrasta all'effetto: essi debbono sapere che lo stesso disprezzo della filosofia è il portato naturale di una falsa e superficiale filosofia, e che gli sprezzatori esprimendo la loro opinione non fanno altro se non fare un cattivissimo uso di quelle stesse idee, di quelle medesime astrattezze di cui tanto si beffano e contro di cui scagliano anatemi. Per queste ragioni appunto dicevo poc'anzi che le condizioni odierne della società si riscontrano con l'assunto del Gioberti: egli infatti non voleva nè punto nè poco sequestrar la filosofia dal consorzio del mondo: intendeva che essa dovesse essere un sacerdozio, ma un sacerdozio dischiuso a tutti coloro che con forti studi e con buona volontà sapessero rendersi degni di appartenervi: e però anche quando spaziava con l'intelletto nei campi più sublimi delle idee non perdeva di vista le pratiche conseguenze, di cui le idee sono la fonte perenne e l'origine indestruttibile. Ond'è che di tratto in tratto in questi frammenti della *Protologia* accanto alla enunciazione dei teoremi metafisici più astratti e de' più elevati veri l'autore accenna i risultamenti pratici, e dimostra come

la luce del pensiero riverbera sull'azione e ne pone in evidenza la sorgente e la causa. Nè ciò avviene per artifizio ingegnoso dello scrittore o per disegno premeditato; ma bensì per naturale virtù del di lui sistema filosofico. Ammesso un dato principio è mestieri riconoscerne le esplicazioni e le conseguenze: la legittimità razionale di queste è strettamente connessa con quella del principio medesimo, e quando questa è dichiarata ed accettata non si può, senza flagrante contraddizione ripudiar l'altra. Ora muovendo il Gioberti dal principio di creazione doveva, se non altro per virtù di logica, contemplarlo nelle diverse vicende del suo svolgimento e quindi rivolgere la sua attenzione agli effetti che quel principio sortisce nella pratica ed in tutte le cose di questo mondo. Le sue osservazioni però intorno a tanti argomenti che a prima giunta parrebbero estranei alla scienza filosofica, anzichè essere digressioni intarsiate a bella posta con maestria d'ingegno e per vaghezza di far mostra di erudizione e di dottrina svariata, sono parte essenziale del ragionamento dell'autore e indizio luminoso della fecondità e della efficacia pratica della sua filosofia. Il raffronto tra il processo cosmologico della natura e il processo sillogistico del pensiero, tra l'estetica e l'etica, scolpisce con la massima evidenza questa caratteri-

stica della filosofia di Gioberti: la quale perciò, mentre giova a stabilire la unità complessiva dell'edifizio scientifico, rimuove il divorzio tra il pensiero e l'azione, che nella vita pratica è cagione di tanti guai e di tante miserie. Lo spettacolo delle condizioni morali del mondo moderno è la migliore conferma che possa desiderarsi della verità e della utilità dell'assunto propugnato dal Gioberti: e per questa ragione sovratutto io dico e ripeto che le dottrine svolte nella *Protologia* saranno per essere fruttifere di non pochi e non lievi risultamenti pratici. Le scienze sono travagliate dall'empirismo che tutto isterilisce e che appaga forse la curiosità degli occhi e degli orecchi, ma non per fermo quella della mente: la società dal canto suo è travagliata da quell'anarchia nelle idee e nei pensieri che è tanto più terribile e funesta quanto meno è visibile allo sguardo vulgare, e che giunta l'occasione si trasforma in anarchia materiale. Come nutrire la lusinghevole speranza di arrecare rimedio a questi mali senza il sussidio della filosofia? Questa appunto era l'impresa, a cui Vincenzo Gioberti, dopo essersi preparato per lunga serie d'anni con forti e virili studi nel silenzio della meditazione e lungi dal frastuono del mondo, intese con tutte le forze dell'animo suo e con quella inesauribile energia e potenza d'intelletto di cui era privile-

giato. Incominciò a dichiarare il suo concetto nelle diverse scritture filosofiche che vennero a luce durante la sua vita, lo adombrò in tutti i libri di argomento politico e religioso che dettò per provvedere alle quistioni pratiche più urgenti dei tempi e si proponeva di svolgerlo in tutta la sua ampiezza nella *Protologia*, di cui rimane l'abbozzo che ora vien reso di ragion pubblica. Lo diceva tante volte a me e ad altri suoi amici: « La scienza prima è lo scopo a cui miro: l'ho qui (e additava la fronte), non debbo fare altro se non scrivere. » Nè con ciò intendo dire che Gioberti facesse un tentativo all'intutto nuovo: egli non accoglierebbe di certo una lode di questa fatta, poichè era ben persuaso che in filosofia, come in tante altre cose, la sola e giusta e possibile ed utile innovazione consiste nel lavorare sull'antico, nel ritornare ai principii, nel continuare la tradizione dei sommi pensatori. « L'intelletto umano, come riflette Achille Mauri « in un suo dotto discorso sulla *Logica* del Rosmini, non innova altro che i metodi; e i metodi presentano sotto varie forme, ma punto « non alterano la sostanza delle idee, intorno « a cui la filosofia si diede e si dà tanto travaglio. » Per questo riflesso i novatori utili e savii, i soli anzi che meritino davvero questo nome sono appunto quelli che non ripongono

la loro gloria nel distruggere e nel negare, ma bensì nel conservare l'antico, ampliandolo e corroborandolo con nuove affermazioni, e nel porre in evidenza maggiore la sostanza invariabile delle idee, migliorando e perfezionando il metodo. In questo senso che, lo ripeto, è il solo giusto e vero, Vincenzo Gioberti dev'essere collocato nel novero dei più insigni novatori dell'epoca nostra, e può essere preposto a modello del vero e sapiente novatore. Fra Gioberti e coloro che pretendono rifare il mondo a furia di negazioni e di distruzioni corre un abisso.

Taluni hanno mosso rimprovero al nostro filosofo di contraddire egli medesimo allo scopo pratico che si proponeva conseguire, con l'adoperare un linguaggio tutto suo, il quale ad essere ben compreso addimanda studi e cognizioni speciali. Questo rimprovero venne già fatto quando il Gioberti era vivo, ed ora è stato rinnovato a proposito della pubblicazione delle sue scritture postume. Coloro che hanno fatto o che ripetono quest'appunto non si accorgono che invece di censurare uno scrittore, non fanno altro se non contrastare alla filosofia un attributo che appartiene a tutte le scienze ed a tutte le arti di questo mondo, quello cioè di possedere un linguaggio proprio e di avere facoltà di usare certi vocaboli per esprimere certi determinati concetti. Nè ciò

succede a caso, nè è cosa inutile; poichè la precisione del linguaggio scientifico conferisce oltre ogni dire alla esattezza del concetto, di cui esso è la veste. E se nessuno ha mai sognato di rimproverare gli anatomici di chiamare *torace* ciò che nel linguaggio consueto si chiama *petto*, con qual diritto si appunterebbe il Gioberti di adoperare, a modo d'esempio, invece della poco elegante parola *egoismo*, quella altrimenti più espressiva e più tersa di *filautia*? Il nostro filosofo, tenerissimo com'era della forma, non si lasciò giammai sfuggire l'occasione d'introdurre nella lingua filosofica molti vocaboli ricavati dal greco, i quali raccolgono in sè il duplice pregio di scolpire il concetto che egli voleva esprimere e di porgere ad esso la forma ad un tempo più elegante e più viva. Invece di nuocere con ciò alla chiarezza dei suoi pensieri, li rendeva più evidenti, più agevoli ad afferrare ed a comprendere. Ci sono senza dubbio scrittori, i quali per parere profondi sono oscuri, e non potendo dir cose pellegrine rispetto alla sostanza, ricorrono al facile espediente di adoperare parole strane e poco intelligibili; ma con qual giustizia e con qual fondamento di verità si collocherebbe Gioberti in questa schiera? Io credo anzi poter affermare con certezza di non ingannarmi, che fra gli scrittori metafisici moderni Gioberti forse è il

più chiaro ed il più intelligibile, appunto perchè la forma da esso adoperata è quella che meglio si addice alla scienza di cui era cultore ed alla dottrina di cui era il campione: il suo non è gergo ricco di nomi e povero di pensieri, non è accozzaglia di paroloni più o meno sonori a cui manca il costrutto, ma è vero e positivo linguaggio filosofico che esprime il concetto con verità e con precisione, ed in cui la leggiadria e la pellegrinità della forma non implica oscurità nel pensiero. Succede a Gioberti ciò che è avvenuto ad Emanuele Kant, alle cui scritture filosofiche si è fatto addebito di oscurità; eppure pochi libri di argomento metafisico sono tanto chiari quanto quelli del filosofo di Koenisberga: tutto sta ad impararne la terminologia, e ciò non richiede nè gran mente, nè molto lavoro. La stessa *Critica della facoltà di giudicare* (Kritik des Urtheilskraft), che è considerata come la più profonda e più difficile opera del Kant, non lascia niente a desiderare in fatto di chiarezza, a coloro almeno i quali non pretendono di leggere un libro filosofico con la stessa disinvoltura con cui si legge una novelletta od un romanzo. Dicasi lo stesso delle opere di Gioberti: il solo requisito essenziale che esse richieggono ad essere comprese è la cognizione della terminologia dell'autore. L'esattezza del linguaggio porge al postutto il criterio

più sicuro della sodezza della dottrina per esso esposta; poichè la oscurità nella elocuzione è quasi sempre indizio della imperfezione del concetto, e quel pensatore che non ha coscienza determinata e precisa del proprio concetto è condannato a non potersi esprimere con chiarezza sufficiente e quindi a non essere compreso. E di ciò anche la filosofia tedesca ci porge un esempio illustre: quello di Giorgio Hegel. La *Storia della filosofia*, che è il capolavoro di quel sommo pensatore, è chiara ed intelligibile quanto può esserlo qualsivoglia libro filosofico ben dettato: laddove nella *Logica*, che è pure lavoro di sommo momento e profondo assai, si riscontrano molte oscurità, le quali tradiscono la imperfezione od almeno la mancanza di determinazione precisa e rigorosa nei concetti. In tal guisa è avvenuto che i discepoli di Hegel hanno fatto dire al loro maestro le sentenze le più opposte e le più ripugnanti ed hanno ricavato da alcuni suoi principii le massime più contraddittorie e cozzanti l'una contro l'altra: ora sarebbe forse ciò possibile rispetto al Gioberti? Questi frammenti della *Protologia* in cui è raccolta la essenza della di lui dottrina bastano a porgere risposta recisamente negativa al dubbio testè enunciato. Gioberti aveva chiara e distinta coscienza del suo sistema, ne aveva ben definiti alla sua mente il principio ed i

limiti, e perciò egli ha usato linguaggio appropriato e parole acconce ad esprimere non solo le differenze, ma le sfumature più delicate delle idee che intendeva esporre. Quella sua terminologia però tanto censurata anzichè essere difetto è pregio caratteristico del suo ingegno e del suo sistema.

Oltre tutto ciò che son venuto fin qui dichiarando, la *Protologia* è il simbolo della fede filosofica di Vincenzo Gioberti, e svela appieno quali fossero i suoi intendimenti, con quale scopo scrivesse, qual fosse la meta che mirava raggiungere. In essa appaiono a chiare note l'indipendenza del suo intelletto e l'altezza de' suoi principii: ed è fornita la dimostrazione irrefragabile della coerenza de' suoi concetti e del nesso logico che gli uni agli altri concatenava. Egli comprendeva in una sola e vasta sintesi la religione e la filosofia, la patria e le lettere; le nobili aspirazioni del cuore erano da lui innalzate a dignità di teoremi della ragione, e perciò i suoi sentimenti e le sue opinioni non poggiavano sulla base fugace e mutabile delle passioni, ma bensì sulle fondamenta inconcusse di un convincimento ragionato. La illibata fede ne' veri rivelati, la infiammata carità di patria, la vaghezza del bello, erano rivi che scaturivano dalla stessa fonte, dalla persuasione ponderata cioè e matura, che signo-

reggiava il suo intelletto: egli non tolse a prestito le sue opinioni nè dai fatti esteriori, nè dalle vicende de' tempi, ma le attinse nella eterna verità, a cui, secondo l'espressione di san Bonaventura da lui citata, l'intelletto suo era indissolubilmente congiunto. Mi è già occorso in altre occasioni di ricordare questa caratteristica dell'ingegno e delle opere di Vincenzo Gioberti: ma non è inutile che oggi ripeta la stessa osservazione, perchè la *Protologia* me ne porge maggiore conferma, e perchè ciò giova a rispondere categoricamente a coloro che appuntano il Gioberti di volubilità e che lo accagionano di avere tentato di disfare nella seconda parte della sua carriera filosofica l'edifizio dalle sue stesse mani innalzato nella prima. Gioberti indubitatamente non era uomo da porre in non cale la condizione de' tempi in cui viveva, e da trascurare l'esame delle difficoltà che sorgevano sul suo cammino: ma la cagione efficiente delle sue opinioni e dei suoi pensieri e quindi delle sue scritture non può essere menomamente derivata da quegli accidenti esteriori e prettamente accessorii. Egli non aspettò fino al 1850 per essere persuaso della necessità di provvedere ad una savia riforma religiosa, come non aveva aspettato a sperimentare i dolori dell'esiglio per essere persuaso che le sorti d'Italia debbano essere migliorate. La

guerra che fece ai gesuiti non fu guerra di occasione, ma di principii; ed io affermo risolutamente che quando tutte le scritture di Gioberti andassero perdute, tranne questi frammenti sulla *Protologia*, oppure quando egli niente altro avesse scritto fuorchè questi frammenti, chi li leggesse con un po' di attenzione indovinerebbe che l'autore doveva essere stato sincero zelatore della riforma cattolica, avversario formidabile dei gesuiti, italiano sviscerato. Tant'è: la premessa logica, la ragion di essere, la mente ispiratrice de' *Prolegomeni*, del *Primato*, del *Rinnovamento*, del *Gesuita moderno*, della *Riforma Cattolica*, si trovano nella *Protologia*: il concetto della riforma religiosa e quello della nazionalità italiana non sono se non il corollario logico e necessario de' principii racchiusi nella formola ideale e svolti nella scienza prima. E da ciò appunto si vuol ripetere in massima parte l'efficacia delle scritture di Vincenzo Gioberti: poichè egli non andava in busca di convinzioni dai fatti esteriori, ma giudicava questi con la norma che da quelle gli era suggerita, e dalla saldezza de' principii ritraeva la forza e la virtù necessaria a giovare alla causa del vero. Coloro i quali suppongono che per patiti disinganni o per vanità offesa Gioberti si fosse dato a far la scimia a Lutero od a Lamennais ed avesse pensato a distaccarsi dal seno di quella

chiesa, di cui fino all'ultimo giorno della sua vita fu figliuolo osservante e tenerissimo, non solo accolgono un presupposto in tutto e per tutto assurdo ed imaginario, non solo calunniano gratuitamente la rettitudine delle di lui intenzioni, ma fanno prova o di non aver letti o di non aver saputo leggere i suoi libri, i quali concordi attestano come Gioberti abbia sempre avuto in mente lo stesso scopo, per fedeltà ai proprii principii e per ossequio verso la logica.

In questi frammenti della *Protologia*, come nella *Filosofia della Rivelazione*, l'autore dimostra gli errori del razionalismo eterodosso, e pone in luce le false premesse su cui poggia quel sistema. Le premesse da cui egli muove sono sempre le medesime: oppugna il razionalismo con le armi della ragione, accenna alla parte di vero che esso racchiude, ne rintraccia le origini e le cagioni, ne addita le fallacie e gli errori, e pone il suggello con questa confutazione alla determinazione de' principii del vero e giusto razionalismo, che è l'ortodosso. Dilungandosi dalla consuetudine dei teologi e degli apologisti volgari, i quali per opporre una diga al torrente del razionalismo non sanno far altro di meglio se non esautorare la ragione umana, e con ciò la danno implicitamente vinta ai loro avversarii, Gioberti combatte i razionalisti con le stesse armi da essi usate,

reca la guerra nel loro campo medesimo e dimostra com'essi, negando il sovrannaturale e contrastando i veri rivelati, anzichè conformarsi ai dettati della ragione li contraddicono apertamente, e, ben lungi dal riuscire a indiare la ragione umana, non raggiungono in realità altro scopo se non quello di negarla; e mentre pretendono tutto edificare, tutto distruggono, e dai loro principii medesimi sono condannati allo scetticismo. La *Protologia* adunque conferma nuovamente che il razionalismo eterodosso non ebbe a' giorni nostri — e da un pezzo non aveva avuto — un avversario tanto pericoloso com'è il Gioberti; gli mancarono, per mala ventura della teologia e della filosofia, il tempo e la vita per incarnare compiutamente il suo disegno; ma i principii fondamentali di una confutazione equa e vittoriosa del razionalismo son quelli; coloro che si sentiranno da tanto da accingersi a menare a fine l'impresa non avranno a far altro se non ad intendere alla esplicazione di que' principii.

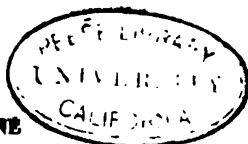
La confutazione del razionalismo fatta in tal guisa è la dimostrazione migliore della sussistenza dell'accordo tra la fede e la ragione e dei vantaggi reciproci che per la stretta alleanza l'una ricava dall'altra. La fede non tarpa le ali alla ragione dell'uomo; la ragione alla sua volta, anzichè osteggiar la fede ed infiacchirla, la invigo-

risce e la rende più salda. Perciò il pensatore cattolico è liberissimo nelle sue investigazioni, ed anzichè essere l'avversario della ragione umana è quegli che ne fa l'uso migliore; è il razionalista per eccellenza nel senso giusto e preciso del vocabolo. A corroborar l'assunto del Gioberti non sapremmo rinvenire argomento più valido e più decisivo di quello che il di lui esempio somministra. Le sue scritture filosofiche sono un inno alla fede sciolto dalla ragione, e l'apologia della ragione tessuta dalla fede; sono la conciliazione attuata della religione e della filosofia. Questa conciliazione è il maggior desiderio, l'aspirazione più nobile dell'epoca in cui viviamo: e dandovi opera, promuovendola con gli sforzi gagliardi dell'ingegno e col mirabile esempio, Gioberti giovava non solo alla scienza, ma alla civiltà moderna che in quel principio cerca scampo e salvezza contro i pericoli che ad essa sovrastano.

Per questo rispetto segnatamente la pubblicazione dei pensieri di Vincenzo Gioberti intorno ad argomento di tanta entità è opportuna e sarà utile. Il tema si riscontra con la necessità dei tempi: l'assunto è ad una volta filosofico e religioso, e quindi è essenzialmente pratico, poichè mira allo scioglimento di uno dei maggiori e più vitali problemi dell'epoca in cui viviamo. Lo spirito umano non può vivere di dubbio e di

negazioni: e se talvolta arreca entusiasmo ed impeto nell'opera della distruzione, non si compiace giammai delle rovine prodotte dalla stessa opera sua, ed anela alla riedificazione. Questa è l'attuale condizione del mondo. Le burrasche dell'incredulità sono cessate: il furore di scetticismo è passato: il mondo è compreso dal desiderio di credere, se non per ardore di fede, come ai tempi delle Crociate, almeno perchè è stanco di dubitare. La ristorazione del sentimento religioso: questa è la meta dell'età nostra: e gli elementi di essa sono già belli e ammanniti dalle stesse condizioni degli spiriti, dal languore degli animi, dalla coscienza della insufficienza della prosperità materiale a produrre la vera felicità, dal cresciuto progresso economico e dalla necessità in che trovasi l'umano consorzio di raffermare l'ordine turbato sul sicuro e saldo puntello della religione. Ma in pari tempo lo spirito umano ha fatto conquiste preziose, che è risoluto, e ben si appone, a non perdere. La libertà di coscienza, la tolleranza religiosa sono nei desiderii e nei voti se non nelle consuetudini di tutti. Fra le macerie del passato sono germogliate queste piante, ed il genere umano le vuole coltivate con amore e con cura. Il maggiore errore che possa quindi commettersi a scapito della religione, il mezzo di scemare le aspirazioni religiose dell'età nostra e d'infievolire

il rinascente sentimento religioso consiste appunto nell'osteggiare quelle conquiste, nel voler soffocare ed interrompere la vegetazione di quelle piante. Ora in questo deplorando errore cadono oggidì per l'appunto coloro che s'intitolano difensori esclusivi della religione: al mondo che ha sete ad un tempo di credenze e di libertà porgono l'offerta di far ritorno alle delizie ed alle beatitudini del medio evo: al mondo che vuol sapere le ragioni di tutto, e che per la lunga consuetudine di scetticismo è inclinato all'ironia ed all'epigramma offrono, per convertirlo alla fede, miracoli ridicoli, di cui pretendono fare articoli di fede: al mondo che brama credere, ma spontaneamente e liberamente, rispondono coi concordati di Vienna e di Napoli, che esautorano la potestà civile e trasformano il sacerdote in agente di polizia ed in gendarme. Dovunque in Europa gli uomini, a cui accenniamo, danno saggio della stessa deficienza assoluta di cognizione dei tempi che corrono: poco monta che costoro siano cattolici ovvero protestanti: essi muovono dallo stesso principio falso e pernicioso, procedono cogli stessi erramenti, sono funesti alla stessa guisa al sentimento religioso: fra quel deputato cattolico spagnuolo che, non è guari, chiedeva alle Cortes di decretare che il ministero e la vigilanza del pubblico insegnamento appartenessero esclusivamente

al chiericato, e quel deputato protestante prussiano che l'anno scorso, per guarire le piaghe della società, non sapeva trovare più acconcio rimedio se non il ristabilimento della pena della frusta, non corre nessun divario: entrambi, comechè nati nel secolo decimonono, sono, moralmente parlando, coetanei di Torquemada. Fra gli ultraprotestanti svedesi che si oppongono all'attuazione delle riforme nella legislazione penale religiosa proposte dall'illuminato Governo del re Oscarre, e il vescovo di Bergamo che interdice la lettura della gazzetta di quella città, perchè qualche volta lodò Gioberti, non corre nemmeno nessun divario. Ma a che pro moltiplicare gli esempi? Dovunque si scorge lo stesso sconsolante fenomeno, dovunque la ristorazione religiosa è osteggiata da quei pretesi figli dei Crociati, che non hanno saputo trovar verbo per difendere la personalità divina del Redentore contro gli assalti dello Strauss, e che versano torrenti d'inchiostro per bandir la croce contro l'*eretico* Gioberti! Mi ricorda di un illustre statista il quale, discorrendo di questi importanti argomenti, mi diceva: « Facil cosa è difendere la religione contro i filosofi; difficile difenderla contro certi preti. » Questa sentenza enuncia un fatto, del quale pur troppo siamo spettatori. « Das religiöse Gefühl der Europäischen Mens-

« chheit (dice Carlo Bunsen nel primo volume
« non è guari pubblicato di una sua eccellente
« opera intitolata *Iddio nella storia* (Gott in der
« Geschichte) ist untergegangen, soweit es un-
« tergehen kann, durch den doppelten Druck
« des Absolutismus und eines theologischen
« systems, welches mit Vernunft und Wissens-
« chaft gebrochen hat. Aber die Völker verlangen
« Gewissenfreiheit nicht aus Unglauben, son-
« dern aus Sehnsucht nach Glauben. Sie wollen
« Recht und Freiheit, nicht um gottlos und
« sinnlich zu leben, sondern um wieder aufrich-
« tig an das Evangelium glauben zu können.»
(Il sentimento religioso del consorzio europeo è declinato, per quanto esso può declinare, in virtù della duplice compressione dell'assolutismo e di un sistema teologico, che ha rotto con la ragione e con la scienza. Ma i popoli desiderano la libertà di coscienza non per spirito d'incredulità, ma per aspirazione verso la fede. Essi vogliono il diritto e la libertà non per vivere irreligiosamente e sensualmente, ma bensì per poter di bel nuovo credere sicuramente nell'Evangelio). Ora i teologi, che hanno rotto con la ragione e con la scienza, dei quali favella l'illustre scrittore tedesco, sono appunto coloro, contro le cui massime ha mosso guerra Vincenzo Gioberti precisamente perchè, conscio dei senti-

menti e delle inclinazioni dell'epoca nostra, egli voleva amministrare agl'intelletti il vital cibo della parola religiosa sceverandola da tutte le esorbitanze e da tutte le esagerazioni. La *Protologia* era specialmente rivolta a conseguire questo intento, ed a me sembra che essa debba appagare appieno il desiderio espresso dall'egregio Carlo di Rémusat, il quale in un recente ed assennatissimo lavoro sul tradizionalismo, divulgato nella effemeride parigina la *Revue des Deux-Mondes*, accennando alle controversie religiose dei tempi nostri ed alla necessità di comporre l'accordo tra la religione e la filosofia esclamava: « Il faudrait un Gioberti, dont le jugement dominât l'enthousiasme, et qui sût donner en même temps l'éclat et la solidité aux conseils de la raison et de la foi. » In queste pagine della *Protologia* si ravvisa senz'alcun dubbio l'entusiasmo dello scrittore verso la verità, ma su di esso primeggia il sereno e pacato giudizio, ed i consigli della ragione e della fede non difettano per fermo nè di splendore, nè di solidità. I cenni sulla unità religiosa della specie umana sono sopratutto degni di attenta considerazione, poichè essi attestano come il sommo filosofo contemplasse con predilezione la probabilità di quel lieto avvenire, in cui cesseranno alcuni dissidi, e le sparse membra della cristianità si troveranno

raccolte in un fascio e nel grembo della madre comune, la chiesa divina di Gesù Cristo. Faccia Iddio che questa parola di conciliazione e di fede uscita dalla tomba di un sacerdote cattolico e di un filosofo italiano abbia presto a sortire il suo effetto.

In tal guisa a Vincenzo Gioberti toccherà il vanto non solo di aver provveduto a guarire quelle che il Bunsen chiama le piaghe più profonde dell'epoca presente (die tieffsten Wunden der Gegenwart) e ad appagare ciò che lo stesso autore addimanda l'aspirazione più profonda dell'umanità (die tieffsten Sehnsucht der Menschheit), ma anche quello di aver fatto rivivere la filosofia italiana assegnandole il mandato più glorioso e più invidiabile che possa compiersi dalla scienza quaggiù. Dissi altra volta che lo studio della filosofia in Italia è assai declinato: nè con ciò volli mancare di riverenza a parecchi onorandi scrittori, fra cui duolmi assai siasi creduto aver omesso pensatamente il nome di quell'eletto e vivace ingegno che è l'ottimo Silvestro Centofanti: ma intesi solamente, avvalendomi di quella giusta libertà d'opinione che a nessuno si può disdire, di dire con ischiettezza che oggi in Italia non v'è scuola filosofica, la quale prometta lieto avvenire: ed ora accennando alla grande altezza, cui la filosofia battendo le orme di Gioberti ascenderebbe in Italia, non posso se non perseverare nel parere

già espresso, ed augurare che presto le condizioni delle cose sieno per volgere più propizie.

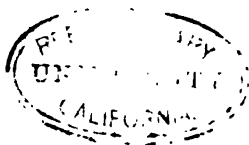
Mi sia lecito ora, prima di porre fine a queste brevi riflessioni, di soggiungere alcune parole su di un argomento che non tocca alla parte filosofica, e che accenno a malincuore, perchè si riferisce esclusivamente alla mia persona. La *Civiltà Cattolica* aveva promesso di stritolare l'edifizio innalzato dal Gioberti, e di svelare tutte le magagne, le fallacie e le empietà che a giudizio della pia effemeride si racchiudono nelle di lui scritture postume. Parecchi articoli diffatti, dei quali non mi sarebbe malagevole indovinare l'autore, sono stati pubblicati nella *Civiltà Cattolica* collo scopo anzidetto. Li ho letti pazientemente, e tranne una filza di vituperi oramai antiquati, di ingiurie e d'insinuazioni gratuite, assurde ed assai poco caritatevoli; tranne il solito modo di argomentare, accozzando a capriccio o con maligno artifizio frasi staccate, non ho saputo discernervi un solo argomento che sia degno di riscuotere confutazione. Il reverendo scrittore taccia il Gioberti di eterodossia, ma non si dà nessun fastidio di confortare la sua asserzione nemmeno con l'ombra di una dimostrazione qualsivoglia: e con la massima disinvoltura dice che io *se invece di questa parte degli scritti che riguarda la religione e la chiesa* avessi *messo a stampa quella che riguardava i varii partiti del Piemonte e sopratutto il Mini-*

stero avrei aggiunto senza grave sconcio la voce di un morto alle tante dei vivi che pur troppo colà si fanno sentire, e la memoria e la stima del mio *padre e maestro presso i cattolici ne sarebbe stata meglio servita. Ma forse*, continua lo scrittore, *al Massari non fu data libertà nella scelta; e chi aveva spesa l'autorità ed i quattrini per impossessarsi degli scritti dell'antico collega ne avrà ben voluto cogliere il frutto di obliterare fin le vestigia di ciò che potesse comunque nuocere ai proprii interessi, abbandonando il resto al traffico ed allo zelo di un partito che si saria tenuto beato di poter, a conforto della sua causa, evocare le parole di un rinomatissimo estinto, quasi che dicemmo, dall'altro mondo* (*Civiltà Cattolica*, terza serie, volume quarto, nº CLXI, pag. 484, 485). Io dichiaro che tutte queste asserzioni ed insinuazioni sono dalla prima riga fino all'ultima assolutamente destituite di qualsivoglia fondamento di vero. Io ho dato opera e continuerò a dar opera alla pubblicazione delle scritture postume di Vincenzo Gioberti con la massima indipendenza e libertà: nessuno mi ha tolta la libertà della scelta; nessuno si è mai sognato di togliermela per impedire la pubblicazione di scritture, le quali non esistono se non nella ferace e forse non al tutto disinteressata fantasia dell'articolista della *Civiltà Cattolica*. Non ho fatto scelta: ho pubblicato fedelmente ciò che ho trovato. Uno scrittore francese, il signor Edmondo Blanc, discorrendo non è

guari con molta dottrina e con squisita cortesia di linguaggio della *Riforma Cattolica* nel giornale dei *Débats*, rifletteva che le scritture postume di Gioberti erano cadute in mani più affettuose che prudenti: « plus dévouées que prudentes. » L'appunto che mi fa l'egregio scrittore non mi pare giusto, e potrei facilmente dimostrarlo: ma egli esprime la sua opinione in modo dubitativo e adopera parole gentili, per le quali mi corre l'obbligo di rendergli pubbliche grazie. Ai compilatori di una effemeride che s'intitola *Cattolica* spetta dunque esclusivamente il privilegio di allegare fatti falsi ed ingiuriosi contro chi adempie un dovere di pietà filiale verso la diletta e santa memoria di un carissimo estinto! A largo compenso di cosiffatte accuse mi basta ricordare che nell'adempimento del mio dovere sono sorretto dalla coscienza di far cosa utile alla religione cattolica, a cui mi professo obbediente e devoto, alla scienza ed a questa povera Italia, che, a malgrado delle imprecazioni della *Civiltà Cattolica*, ascolta ora la parola del suo maggior filosofo con la stessa riverenza e con la medesima gratitudine con che soleva udirla quand'egli era ancor vivo.

Torino, 1° agosto 1857.

GIUSEPPE MASSARI.

DELLA PROTOLOGIA

DIALOGHETTO

che può servir

DI

PROEMIO

UN AMICO.

Ho letto il vostro manoscritto e vi conforto a non istamparlo.

L'AUTORE.

Perchè?

AMICO.

Perchè il titolo contraddice alla sostanza di esso.

AUTORE.

In tal caso il male è piccolo; poichè, mutando il frontispizio, si aggiusta ogni cosa.

AMICO.

Io vi consiglierei piuttosto di conservare il frontispizio e mutare il libro; perchè il vizio sta in questo e non in quello.

AUTORE.

Se la è così, il contentarvi non è ugualmente facile. Ma qual è il difetto che trovate nel mio libro?

AMICO.

Non è un libro elementare, come lo chiamate.

AUTORE.

Ebbene, cassiamo quel titolo di *Elementi*, e.....

AMICO.

Anzi, lasciatelo; perchè è la miglior commendatizia che al dì d'oggi possa sortire una scrittura. Ma fate in modo che l'opera corrisponda veramente a questo frontispizio allettativo, e che la prima pagina di essa non sia una bugia. Ben sapete che il nostro secolo non vuol leggere se non libri facili e alla mano, e che in ciò consiste la parte più notabile de' suoi progressi. Dateci adunque degli scritti che si possano leggere da ciascuno e intendere da tutti senza fatica.

AUTORE.

Se il mio libro non è elementare, vi prego a insegnarmi a qual genere appartenga; poichè, a dirvi il vero, io mi credeva di aver composto degli elementi.

AMICO.

Oibò! Voi scherzate. Fate il vostro conto, che avendo mostrato il vostro scartabello a un mio conoscente, gran dilettante di filosofia, egli dopo averlo letto mi ha confessato di non averne capito un'acca.

AUTORE.

Davvero? Chi è questo dilettante?

AMICO.

Non ve lo voglio dire; perchè.....

AUTORE.

Mi fate torto: io stimo ed ammiro la sua modestia.

AMICO.

Non v'apponete; perchè, rendendomi la scrittura, soggiunse: scommetto che l'autore non s'intende egli stesso.

AUTORE.

Oh! se è così, non desidero più di conoscerlo.

AMICO.

Vedete se non è vero, che chi voglia al dì d'oggi, scrivendo, aver lettori e lodatori, dee attenersi al genere elementare e proporzionare i suoi scritti al gusto corrente. Imperocchè non crediate mica che la persona di cui vi parlo sia dozzinale e ospite nella materia; che anzi fa professione di filosofia, ne stampa in sui giornali, ne discorre a dilungo nelle conversazioni, ed è consultata e riverita da molti come un oracolo. Laonde, quando un giudice così competente avrà spacciato il libro vostro per incomprensibile, non troverete più un cane che vi legga.

AUTORE.

La sventura sarebbe veramente grande. Ditemi dunque da amico che cosa debba io fare.

AMICO.

Bruciare il libro vostro e comporne un altro di più facile smaltitura.

AUTORE.

Su che soggetto?

AMICO.

Su quel medesimo. Non m'avete inteso? Non vi si consiglia di mutare il tema, ma solo il modo di trattarlo. Scrivete elementi, ma elementi che siano veramente tali, cioè facili, popolari.....

AUTORE.

Amico, se la è così, mi è impossibile l'ubbidirvi. Imperocchè il libro che avete veduto non contiene che i primi primissimi elementi di quella scienza che io chiamo *protologia*, e non tocca la parte più astrusa e più recondita di essa. Tanto che, se riesce non intelligibile, il difetto non è del libro, ma della scienza.

AMICO.

Dite davvero? Oh! ciò mi fa stupire. Voi dunque non avete scritto proprio altro che i principii di quella disciplina?

AUTORE.

Ve lo assicuro da galantuomo. E siccome voi m'assicurate nello stesso modo che il mio libro non si può capire, io ne conchiudo che il male procedendo dall'argomento, o mi convien tacere affatto, o stampare

senza speranza di esser letto da nessuno. Qual è il partito che mi consigliate di prendere?

AMICO.

Quello di tacere, se la cosa è come dite. Poichè, oltre al fare opera inutile, con rischio di rendervi ridicolo, io sono inclinato a credere (l'amicizia che vi porto mi permette di parlarvi liberamente) che cotesta scienza mirabile, cui niuno intende fuori di voi, non si fondi sul vero, ma sia un sogno del vostro cervello.

AUTORE.

Usando la stessa sincerità, vi chieggo se stimate che ogni vero sia oggi intelligibile.

AMICO.

Che domanda è cotesta? Potete supporre che la mente umana sia scemata di forze? o mutata di natura? E in questo caso pretendereste di aver voi il privilegio di conoscere i misteri impenetrabili agli altri?

AUTORE.

Mi era male spiegato, e vi esporrò in altri termini la mia inchiesta. Se v'ho bene inteso, voi mi diceste testè che il nostro secolo non ama di leggere se non libri elementari.

AMICO.

Certo.

AUTORE.

Perchè questi libri soli sono facili, e si possono intendere da tutti senza fatica.

AMICO.

Verissimo: e ciò fa onore alla civiltà del secolo, il quale rifiuta una scienza che sia privilegio di pochi.

AUTORE.

Ma ogni scienza non contiene ella molte verità non elementari, cioè astruse, recondite e inaccessibili all'universale?

AMICO.

Ve lo concedo; ed è appunto per questo che chi vuol essere letto oggidì non dee uscire dei rudimenti.

AUTORE.

E ciò specialmente in filosofia; perchè questa scienza, dovendo essere la più universale, dee essere eziandio la più facile.

AMICO.

Altrimenti il nostro secolo non potrebbe vantarsi di essere filosofo.

AUTORE.

E non potrebbe essere filosofo, se la filosofia non fosse cosa piana e volgare.

AMICO.

Ottimamente: se la pensate così, voi siete de' nostri.

AUTORE.

Ora, lasciando la filosofia, vi chieggo se non pos-

sono darsi certe scienze di natura tale, che i loro principii siano tanto malagevoli quanto le parti più riposte di altre discipline.

AMICO.

Non oserei negarvi cotesto, perchè capisco che i subbietti scientifici essendo diversi, se ne possono trovare alcuni che siano difficili in ogni loro parte. Ma a che pro entrare in questo discorso? Ciò non fa nulla al proposito.

AUTORE.

Anzi fa assaissimo; perchè, posto che la verità non sia oggi voluta ricevere se non è di facile entratura, ne segue che il disprezzo del secolo non basta per confinare una dottrina fra i sogni; e che non si ha diritto di battezzar per chimeriche le opinioni di uno scrittore, solo perchè non s'intendono oggi dai più.

AMICO.

Purchè almeno s'intendano dai pochi.

AUTORE.

E se questi pochi non si trovano o sono rarissimi? Se anche quelli, che sono attissimi a vincere ogni difficoltà, seguono il volgo e blandiscono alle usanze, non pregiando altra scienza che falsa e superficiale? Credete voi che tutti i veri, anco elementari, si possano conoscere per via di passatempo e senza fatica? Credete che una tenace e profonda attenzione, un forte e longanime proposito non si richieggano eziandio ai più ingegnosi per superare gli ostacoli che ingombrano

l'adito di certe scienze? Che la verità non somigli spesso la virtù, la quale, come ben sapete, non si può acquistare senza sforzo? Certo, gli uomini della età nostra hanno sottosopra la stessa capacità naturale che quelli dei tempi addietro. Ma l'uso che ne fanno, il quale dipende in gran parte dal volere e dalle abitudini, è forse lo stesso che in antico?

AMICO.

Potrei opporre a questo vostro discorso molte cose, e dirvi, fra le altre, che le vostre pretensioni mi paiono molto superbe.

AUTORE.

Le pretensioni, amico, non sono mie, ma del vero; il quale, se non vuol lasciarsi prendere e possedere dai neghittosi, è padrone di farlo e bisogna aver pazienza.

AMICO.

Sì, ma vi torno a dire, che secondo molti le cose vostre riescono inintelligibili, non già per difetto degli uomini e del secolo, ma per l'insussistenza di esse.

AUTORE.

Ed io vi torno a rispondere, che un secolo, il quale confessa, anzi si vanta di spregiare le cognizioni difficili, non ha diritto di essere ascoltato, quando accusa di vanità la dottrina di un autore solo perchè non è facile.

AMICO.

Se voi ve la pigliate col secolo, vi sarà dato certamente il torto.

AUTORE.

Ancorchè avessi ragione?

AMICO.

Questa giova poco, quando l'avversario è giudice. Ma ad ogni modo io non so farmi capace, che se la vostra dottrina fosse buona e vera, dovesse riuscire così arduo l'entrarvi, quando molte discipline intricatissime sono pure agevoli e piane nei loro principii.

AUTORE.

Quali per cagion di esempio?

AMICO.

Le matematiche.

AUTORE.

Credete voi, che i rudimenti delle matematiche siano così ovvii e spediti?

AMICO.

Potete dubitarne? Datemi un fanciullo che abbia alquanto svegliato l'ingegno, e io vi prometto di farglieli imparare, quasi scherzando, e senza una fatica al mondo.

AUTORE.

Oh quanto godo a saperlo! Se la cosa è come dite, io voglio mandare a spasso la filosofia, e studiare le matematiche. Potreste voi farmi da maestro?

AMICO.

Volentieri.

AUTORE.

Cominciamo adunque.

AMICO.

Così su due piedi?

AUTORE.

Fate conto ch'io sia impaziente, come il mio secolo.

AMICO.

Bravo, mi rallegro. Datemi un foglio di carta.

AUTORE.

A che fare?

AMICO.

Diavolo! Per far dei numeri e delle figure. Siete talmente digiuno delle matematiche da credere che si possano insegnare senza l'aiuto di quelli?

AUTORE.

Perdonatemi. Io vorrei essere iniziato alla matematica, senza impaccio di penna, carta e calamaio. Mi par che basti, se ciascuno di noi disegna nella propria mente le figure e le cifre, per farci sopra le operazioni che occorrono, e lavorarvi i suoi teoremi.

AMICO.

Ma allora io penerei a spiegarmi e voi ad intendermi, e forse non ci riusciremmo, ancorchè si tratti solo di elementi.

AUTORE.

Gli elementi delle matematiche sono adunque facili, perchè si aiutano di segni visibili, che ritraggono il loro soggetto, e lo mettono innanzi agli occhi.

AMICO.

Voi siete filosofo e ignorate cotesto?

AUTORE.

Oh mi vien un pensiero! Penso che la mia protologia dovrebbe riuscire agevolissima, e mutar fortuna, se potessi corredarla di figure, che la rendessero sensibile, come quelle dei geometri.

AMICO.

Ben dite, se poteste; ma dovreste sapere, che la vostra scienza riferendosi a cose non commensurabili, non può valersi di linee, di circoli, e di altri sensibili argomenti, come le matematiche.

AUTORE.

Dunque, amico mio, non potrete più inferire dalla facilità dei rudimenti matematici, che una disciplina filosofica sia vana perchè malagevole, quando questa malagevolezza proviene dal difetto di quei sussidi este-

riori, senza i quali sarebbero difficilissime e quasi impossibili le prime proposizioni della geometria.

E questa è veramente la causa per cui certe parti della filosofia sono veramente acroamatiche di lor natura, cioè inaccessibili alla cognizione di molti. Imperocchè non potendosi estrinsecare il proprio concetto se non per mezzo della parola, che lo esprime imperfettamente, uopo è che chi ode o legge sappia riprodurlo e contemplarlo nel suo proprio pensiero; il che esige una finezza d'ingegno, una tenacità di attenzione, e un uso di meditare, che non sono di molti, specialmente all'età in cui viviamo.

AMICO.

Il vostro ragionamento non mi par cattivo; ma non credo che basti a procacciarvi dei lettori, e a convertire il nostro secolo; il quale, dovendo scegliere, s'appiglierà alle cose facili, sensibili, maneggiabili, che si possono misurare . . . . .

AUTORE.

E contare.

AMICO.

S'intende, e lascerà stare la vostra filosofia.

AUTORE.

Dunque?

AMICO.

Dunque io conchiudo, che non dovete stampare il vostro libro.

AUTORE.

Perchè dannoso?

AMICO.

No; perchè inutile. Ancorchè fosse cattivo, a chi volete che possa nuocere, poichè non sarà letto, e quando fosse letto, non sarebbe capito?

AUTORE.

E se io lo stampassi per un mio capriccio, mi condannereste?

AMICO.

Non oserei biasimarvi di soddisfare a un capriccio innocente, quando non ne aspettaste la lode o l'approvazione di nessuno; poichè altrimenti vi trovereste ingannato.

AUTORE.

Vado a cercare uno stampatore.

PROEMIO.

La critica di un'opera non basta a confutarla. La critica è la sola parte negativa della riprova e mira direttamente non a stabilire il vero, ma a mettere in luce le ripugnanze, le lacune, le debolezze, i vizii dell'errore. La vera confutazione vittoriosa e positiva consiste nel contrapporre il vero al falso, lo schema all'antischema. Perciò non si combatterà mai a dovere un sistema di filosofia eterodosso, se non edificando un sistema ortodosso. Gli uomini non si risolvono a lasciar l'errore, sovratutto specioso e ingegnoso, se non si dà loro il vero in sua vece, esposto con pari maestria; essi aman meglio errare che non creder nulla.

Il vizio dell'apologetica cattolica da un secolo in qua si fu quello di voler difendere il Cristianesimo e combattere la falsa filosofia colla critica negativa. Il che a nulla valse. Anche oggi molti credono, sovratutto in Francia (*), che per abbattere il panteismo basti accumulare dei luoghi comuni contro questo sistema, e mostrarne le ripugnanze coi principii del retto senso. Ma

(*) *Si legge in margine:* Marèt.

niun panteista muterà pensiero, se non gli si porge un altro sistema che spieghi meglio del suo la natura di Dio e dell'universo; niun coetaneo si risolverà ad abbandonare un sistema falso, ma pellegrino, ingegnoso, profondo, avvalorato dal prestigio della novità; niuno, dico, si risolverà a lasciarlo in virtù di ragioni comuni, comechè ottime. Le ragioni antiche sono buone a confutare gli errori antichi; contro gli errori nuovi ci vogliono armi nuove; e quando dico nuove, non parlo di novità sostanziale, ma di novità scientifica.

La critica è impotente a sveller l'errore, perchè è e non può essere altro che analitica e negativa. Ora la professione del vero, la fede è sintetica e positiva di sua natura. Nè la sintesi può adoperarsi dal mero critico; perchè la critica ha solo per ufficio di distruggere e non di edificare.

Niuno perciò si aspetti che io voglia in quest'opera criticare exprofesso il panteismo, il razionalismo, il sensismo, o altro simile errore, benchè essa sia indirizzata contro le false dottrine che corrono. Ma io mi sono ingegnato di far più, contrapponendo agli errori nuovi e dominanti un sistema di filosofia che sostanzialmente è antico quanto il mondo, ma scientificamente è più nuovo delle opinioni da me combattute.

La divisione d'Italia e il servaggio ne indeboliscono l'ingegno; quindi è che non solo in politica, ma in filosofia, in religione le dottrine compiute e universali non solo ci trovano opposizione, ma non ci sono pure intese. Accadrà alla mia dottrina sulla creazione quel medesimo che alla mia dottrina nazionale.

Il psicologismo è il municipalismo filosofico; come l'ontologismo è il sistema nazionale, cioè universale.

Io sarò dunque così sventurato in filosofia come in politica. Ma non mi spavento. Scrivo ai posteri, e la mia speranza si fonda nella debolezza e assurdità dei coetanei.

Per iscrivere cose utili bisogna che le cose che si dicono siano proporzionate all'età in cui si vive. Chi vuol avanzare l'età e preoccupar l'avvenire fa male. Il progresso a salti e precipitoso è non meno contro natura e non durabile che il regresso. Ogni evoluzione naturale vuol farsi gradatamente; nelle idee come nelle cose. È un errore il credere che l'uomo possa avacciare il progresso. Se il fa, a poco andare si torna indietro onde stabilir l'equilibrio. Esempio delle rivoluzioni. La francese. Altrettanto accade nelle rivoluzioni intellettuali.

Ma v'ha di più: una verità preoccupata non è verità. Il criterio infatti della verità è la sua connessione logica col resto. Ora se si va a salti non vi ha più tal connessione. Lascia adunque di essere verità. Assurda pretensione dell'Hegel che volle esaurire il vero.

Nel pubblicare quest'opera debbo dare un'idea generale della mia filosofia. Donde nasca; a che miri; quali sieno le sue pretensioni, quali i suoi vantaggi sugli altri sistemi.

La filosofia italiana dee 1° essere più ampia di tutte le altre; 2° più una; 3° più antica, tradizionale, di tradizione italiana, orientale, europea: vero eclettismo; 4° più nuova. Come conciliare il nuovo coll'antico? 5° più ortodossa. Il filosofo dee accordarsi coll'uomo religioso; ciò mediante i principii; 6° più libera; 7° più italiana. Esser pratica, applicabile all'Italia; 8° più cosmopolitica e cattolica; 9° più enciclopedica.

Utilità della mia filosofia.

1° Scientifica.

2° Religiosa.

3° Politica. Per l'Italia in ispecie.

4° Letteraria.

Ogni scienza è frutto di un'idea madre, che ne è la protologia, la metodologia e la teleologia. Tal idea è inchiusa nel Logo. Esprime la specie di esseri reali a cui si riferisce, e ne è il tipo ideale. La riflessione è quella che scopre tal idea nell'intuito; in ciò sta la scoperta e creazione umana. — Ora l'Italia è quella nazione che scoperse le idee madri di tutte le scienze. Essa è il Logo enciclopedico d'Europa.

Utilità scientifica e pratica della filosofia. Critica o censura positiva universale. — Scientifica: tiene in via le altre scienze. — Religiosa e politica: impedisce l'una di tralignare in superstizione, l'altra in dispotismo.

Stimolo o principio di progresso universale. Perfeziona la volontà e l'animo umano: la sua personalità.

La filosofia giova alla politica, alla religione, alla patria, alla civiltà, come strumento di mentalità.

È il primo di tali strumenti, perchè è la stessa scienza del fine, cioè la mentalità stessa. Mediante la filosofia, la mentalità è strumento di se medesima.

In due modi si può crescere la mentalità: intensivamente cioè individualmente, ed estensivamente cioè collettivamente. Il primo progresso è aristocratico, il secondo democratico. I due progressi debbono essere insieme uniti per fare il progresso perfetto.

La filosofia è il principale strumento del progresso aristocratico, e la religione del democratico. La filosofia è di pochi, la religione di tutti.

La storia non ha nomi moralmente più grandi che quelli di Socrate, Epaminonda, Focione, Epitteto, Scipione, Catone, Traiano, Papiniano, Antonino, Marco Aurelio, Cicerone, Germanico, Tacito, i quali furono tutti o parte opera della filosofia. Tutti virtuosi senza ombra di misticità.

Tutto sarà antico e tutto nuovo. Non un'idea il cui germe almen non si trovi in altri filosofi. Ma sarà rinnovata radicalmente, col riscontro e legame scientifico di essa col principio di creazione, che finora non fu considerato da nessuno per principio di tutto lo scibile.

La mia filosofia non è un sistema che tolga la libertà come quello del Rosmini; non introduce la licenza come il razionalismo.

Unisce la libertà e l'autorità; l'unità e la varietà.

L'unità è nel principio; l'autorità nella parola che lo esprime. La libertà nella esplicazione di esso; la varietà nella infinità di tale esplicazione, che non potendo essere esausta da niuno, e avendo una infinità di aspetti lascia luogo a una varietà grandissima.

Nell'unità del principio intelligibile e sovrintelligibile si uniscono la filosofia e la religione. Nel resto si distinguono. Parallele, amiche, ma distinte. L'una si aggira sull'intelligibile, l'altra sul sovrintelligibile. — Rispondono alla dualità della civiltà e della religione, di Firenze e di Roma nell'unità italiana.

Il mio sistema ha i vantaggi dell'eclettismo francese, perchè unisce tutti i contrarii e gli armonizza, ammette tutto il vero disperso nei vari sistemi. Ma non ha i suoi difetti, non procede a caso, nè *ab inferiori*, ma da un principio superiore e anticipato.

Ha anco i vantaggi della filosofia tedesca in quanto

non è la scienza solo dello spirito umano, ma la scienza prima, suprema, universale, abbraccia l'uomo, il mondo, Dio, e tutto lo scibile. Ma non ne ha i difetti perchè 1° procede per idee non per astrattezze vuote od imagini; 2° non è panteistica e distingue non confonde; 3° non è razionalistica, e s'accorda colla religione, non che ripugnarle; 4° non è idealistica, chimerica, e si accorda colla realtà politica, sociale, colla storia, ecc.

Ristringimento e spezzamento della filosofia fatto dall'eterodossia, da Cartesio in poi in Francia, in Inghilterra, in Germania. I Tedeschi han tentato di ampliarla e unirla: invano. Non l'ampliano poichè il razionalismo nega la rivelazione. Non l'uniscono nè l'armonizzano ma confondono.

La filosofia italiana dee essere immensa e una come il mondo emblema del Creatore. Immensa tutto abbracciando; una tutto conciliando.

Il mio metodo non è esclusivo. È la sintesi-analisi, la deduzione induttiva, cioè il metodo di Platone col perfezionamento aristotelico. È la vera dialettica. Muove dall'uno, discorre al moltiplico, e ritorna all'uno. Cicli dialettici simili ai cosmologici: scienza imagine della realtà.

Accorda i contrarii e per tal modo armonizza il moltiplice.

Quindi si compone di *definizione* (sintesi) e di *divisione* (analisi). La definizione produce la divisione (*). La divisione ritorna alla definizione (**). La definizione è un'ipotesi finchè non è verificata dalla divisione.

(*) *Si legge in margine*: 1° ciclo.
(**) *Si legge in margine*: 2° ciclo.

Obbiezioni contro il sistema. È un'ipotesi, e a chiarirla bisognerebbe sperimentarla in tutti i casi possibili, e applicarla a ogni menomo conseguente. — Rispondo non esser necessario, attesa la forza dell'induzione. A tal ragguaglio non vi sarebbe in fisica, in chimica, in astronomia legge certa. Attrazione universale. — E poi aggiungo che in opera di veri speculativi, un solo basta a chiarire la bontà del principio che lo spiega. Perchè? Perchè altrimenti il vero avrìa una *connessione logica stretta col falso;* il che è assurdo. Se dunque io illustro col mio principio un solo assioma o dimostro una verità teorematica, esso si chiarisce per vero.

La legge della monarchia temperata dei principii si fonda nell'unità obbiettiva del vero. I vari concetti e veri scientifici sono una divisione del Logo fatta dall'atto creativo. Ma tal partizione non è concepibile nè possibile se non con questo, che ogni membro *alluda* agli altri, cioè abbia loro *relazione*; il che vuol dire che ciascun membro contenga potenzialmente gli altri. L'Idea (vero uno e infinito) contiene attualmente ogni vero: le idee lo contengono solo virtualmente. Così l'unità infinita s'immedesima col numero infinito, perchè ogni parte di questo è potenzialmente e radicalmente tutte le altre. Tutto dunque il vero, come tutto il numero, è potenzialmente in ciascuna sua parte. Ecco il perchè ogni conseguenza, essendo virtù del suo principio, lo dimostra e conferma. — Aggiungi la riproduzione o meglio l'immanenza dell'atto creativo in ogni passo del progresso scientifico, come del cosmico.

I principii han monarchia sulle conseguenze, ma non assoluta. Le conseguenze influiscono sui principii, ria-

giscono, ma senza perdere la loro subordinazione. Tale è il dialettismo, cioè la monarchia temperata e la democrazia monarchica della scienza.

Da ciò si deduce che i principii e le conseguenze per una parte sono paralleli e simultanei; per altra ineguali e successivi.

La forma esterna del discorso scientifico dee rappresentare unitamente queste due doti. Per rappresentare il principato dei principii e la subordinazione delle conseguenze, il discorso dee seguire un ordine discendente; cioè che gli antecedenti deono essere indipendenti dai conseguenti, e i conseguenti dipendenti dagli antecedenti. Il mio trattato esprimerà questa legge in quanto le risoluzioni de'miei problemi e la dimostrazione dei teoremi, e l'evidenza dei vari pronunziati che si sporranno di mano in mano si fonderà in sè o nei precedenti e non in quelli che seguiranno. Le citazioni regressive dei paragrafi esprimeranno quest'ordine; giacchè la citazione esprime la subordinazione del luogo citante al luogo citato.

Ma per rappresentare l'ordine inverso, cioè la riazione illustrativa e confermativa dei conseguenti sugli antecedenti, userò le citazioni progressive, allegando innanzi ciò che si dirà dopo, e quindi subordinando per tal rispetto le precedenze alle susseguenze. Perciò il lettore non si dovrà maravigliare se appoggerò spesso le cose che vo dicendo a quelle che non sono ancora dette, ma che dirò in appresso. Nè sono il primo a così fare.

Riunendo insieme questi due metodi, il mio trattato esprimerà al possibile i due moti oppositi della scienza, e la simultaneità dei veri che ne risulta. La simultaneità in effetto risulta dalle precedenze e susse-

guenze insieme accoppiate. La simultaneità di una parte non esclude la successione, purchè la successione si faccia per curva e non per diritto, unisca le due direzioni opposte, e trovi come il circolo a se stessa. Le precedenze e le conseguenze s' immedesimano pure, quando abbiano luogo per diversi rispetti, o la parità non tolga la subordinazione.

Così il discorso e le scienze si aggirano in un circolo, ma in un circolo progressivo, e il processo dello scibile risponde a quello della realtà e della natura.

In che si fonda l'identità intuitiva dei principii e delle conseguenze? Nell'unità dell'Idea e in quella della metessi; cioè a dire nell'unità della mentalità increata e creata. Se poi i veri si considerano in se stessi, nella loro astrazione, fuori dell'Idea divina e dello spirito umano, l'unità loro si fonda nella *relazione*. I principii e i conseguenti sono correlativi, come suonano gli stessi vocaboli. La scienza, il vero complessivo è questa relazione. La monarchia e democrazia temperata cioè il governo misto della scienza esprime tale relazione e in essa si fonda. Anche in politica il governo temperato è quello in cui sovraneggia non questo o quel potere, ma la relazione dei vari poteri che è quanto a dir la legge, giacchè la legge è relazione. La sovranità della relazione è dunque la vera sovranità della scienza dialettica.

Le antecedenze e le conseguenze si reciprocano, atteso la circuminsessione dei veri. Finora fu creduto solo che i conseguenti dipendono dagli antecedenti; ma non è men vero che il contrario ha anche luogo. Per render imagine di questa legge, le varie parti della mia opera guarderanno innanzi non meno che indietro.

La certezza piena nasce dal perfetto e reciproco riscontro e ricorso degli antecedenti e dei conseguenti. Non si può dunque capire un'opera veramente sistematica, se non dopo averla finita. Ed essa non può appieno persuadere se non a una seconda lettura.

Libertà del pensiero. Necessaria alla filosofia. Distinguesi dalla licenza, in quanto questa è sofistica, parziale, nega un ordine di fatti e di veri a pregiudizio delle altre. È quindi distruttiva e tirannica, come ogni licenza, nè ha di libertà altro che il nome. La vera libertà è dialettica, conciliatrice, ampia come il pensiero e la realtà. Sinora s'intesero dai più la libertà della religione e la libertà della ragione in modo sofistico. Gesuiti e liberali volgari.

Si accorda coll'autorità religiosa. Punto di accordo.

Libertà della stampa, espressione di quella. Necessaria al progresso della scienza. Io fui accusato dal Quinet di fondar l'Italia sulla censura. Libertà scientifica della stampa. Si dee torre la censura ecclesiastica. La sola censura legittima è negativa. Tale può essere facilmente la civile. Tale non può essere la censura ecclesiastica e teologica, che di sua natura entra nel concreto delle dottrine. Ora tal censura diventa tirannia, perchè la parte diventa giudice. Tal censura è in sostanza il dominio del censore, di un uomo fallibile e spesso mediocre sul pensiero della nazione. Assurdo di ciò. Saria solo razionale se il censore fosse infallibile. La censura così intesa impedisce il progresso scientifico; giacchè è la superiorità assoluta del passato sull'avvenire. Un Vico, un Galileo sottoporranno il loro pensiero al sindacato di un uomo volgare? Nuoce anco alla religione, perchè induce le menti all'eccesso con-

trario (*). Ogni servitù è produttiva di licenza; perchè ogni estremo sofistico provoca il predominio del suo contrario. Oltre che è impossibile a effettuarsi, perchè l'Europa penetra in Italia. Il volere impedire l'ingresso delle idee è come volere impedire che l'aria e i venti forestieri penetrino nella Penisola. Come v'ha nell'atmosfera un ambiente materiale che circola per tutta la terra e unisce insieme i vari paesi; così v'ha un ambiente morale che produce la stessa unità fra gli spiriti ed i popoli. Il fonte di quest'ambiente è in Europa, atteso la virtù unitiva della civiltà cristiana. Impossibilità dei cordoni e delle contumacie morali. Ci vuole la stupidità gesuitica per credere possibile il contrario. Nuoce anco alla religione perchè impedisce l'apologetica, e si oppone alla sua riconciliazione colla scienza.

Due filosofie false che successivamente signoreggiarono in Italia; la cortegiana e la democratica. Definizione loro. Ambe straniere di origine. Ambe fattizie, inutili, improduttive. Contrarie alla virilità e pellegrinità dell'ingegno italiano.

Erran coloro che credono che il principale risorgimento d'Italia stia nella politica. Il riattare il nostro stato civile è certo importantissimo anche pel pensiero; porgendo a questo un valido strumento nelle buone instituzioni. Ma la rivoluzione d'Italia, come tutte le rivoluzioni che importano, è nel pensiero; nel modo che le mutazioni di stagione e di clima che accadono sulla terra han la loro causa nella diversa postura del sole e nella temperie del cielo.

(*) *Si legge in margine:* Nuoce ai governi; li rende odiosi; fa desiderare la licenza; si oppone alla loro dignità, sottoponendo il pensiero dei loro sudditi a una giurisdizione aliena.

Da ciò segue che ancorchè l'unità, la libertà, l'indipendenza italiana avessero già il loro compimento, il ristauro italiano non sarebbe che incominciato.

« Si verum quaerimus, in omnibus officiis persequendis « animi est adhibenda contentio. » Cic., *Tusc.* II, 23. V. pure *ib.* 24. Questa è la tensione degli Stoici. Al n. 27 la chiama *intentio.*

Posizione delle quistioni. Varia secondo l'evoluzione dei concetti e lo stato della scienza. Non si aspetti il lettore che io tratti le questioni che fanno presso molti ancora il tema della filosofia: qual sia l'origine delle idee? se si diano idee innate? Qual sia il commercio dell'anima col corpo? Se l'uomo sia libero da coazione o da necessità? Se Dio si possa dimostrare *a priori?* e simili. Imperocchè non saprei bene rispondere a tali quesiti così espressi. Ben m'affido che letta l'opera mia niuno avrà più talento di muovere tali quesiti.

La ragione per cui non si può rispondere ai quesiti spicciolati, si è che ogni soluzione di essi dipende dal tutto atteso la relazione universale dei veri. Disgiungere in filosofia i problemi è troncarne il valore.

Quanto ai quesiti vecchi essi sono anacronismi nello stato attuale della scienza.

La certezza e evidenza compita di ogni punto della mia dottrina dipende da quella di tutti gli altri punti. La ragione si è che nella scienza come nella natura e nell'idea tutto è in tutto. Bisogna dunque che chi legge e studia rifaccia nel suo spirito quell'unità ideale cui il pensiero riflessivo e il linguaggio son costretti a rompere e sminuzzare in migliaia di parti. Se altri non fa quest'opera non può capire il vero senso e apprendere la verità di una dottrina. In tal caso si suole im-

putare all'autore un difetto che solo è di chi legge. Ma acciò il lettore non v'incorra, deve essere attento ed attivo; il che oggi per ordinario non si usa. Tuttavia lo scrittore dee aiutare il lettore in tal opera per quanto è possibile; nè può farla altrimenti che colle citazioni che guardano innanzi ed indietro e guidano il lettore a ricostruire l'unità ideale del pensiero scientifico.

Il mio metodo sarà dialettico. Accennerò su ogni quistione le opinioni opposte, e le metterò a riscontro e quasi in contraddittorio le une colle altre; e mostrerò quindi come il suo computo emerga dalla loro conciliazione e armonia. E il terzo conciliativo si fonderà in ogni caso sul principio di creazione. Di modo che l'opera tutta sarà una prova di ciò che dico in una parte di essa intorno alla dialettica.

Non voglio già pareggiare tutte le opinioni quasi sian del pari vere o false. Chiamo vere le opinioni in cui predomina il vero, e false quelle in cui il falso. Ma come nelle false v'ha del vero, così nelle vere v'ha del falso, cioè dell'inesatto, dell'incompiuto. L'elemento di verità che si trova nelle opinioni false è ciò che costituisce la semiortodossia delle opinioni eterodosse. L'eterodossia è semiortodossa quando la quantità del vero che ci si trova pareggia presso a poco quella del falso.

L'ordine dell'intelligenza intuitiva, della realtà, della natura, delle cose, della verità, dell'Idea, e quindi della scienza obbiettiva, è diverso e opposto a quello della riflessione e della parola. Questo è successivo, quello simultaneo. Nel primo i veri si connettono per reciprocità e parallelismo; nel secondo per successione, superiorità degli uni, dipendenza degli altri. Nel secondo si va da un vero all'altro, v'ha il prima e il poi, e

il poi dipende dal prima; nel primo tutto è simultaneo ed eguale. Per afferrare il primo bisogna aver presenti tutti i veri insieme, e quindi usar l'intuito; il secondo si contenta di considerarli l'un dopo l'altro, e però procede per discorso. Egli è chiaro che la parola e la riflessione pura non possono procedere altrimenti che pel secondo metodo. Tuttavia la scienza non è vera, se non li congiunge entrambi. Bisogna dunque farli camminare di pari passo. Havvi dunque nella scienza una parte necessaria, che trascende la possibilità della parola, e che discorda quindi dall'esposizione scientifica. Questa difficoltà è grande, è inevitabile, e rende la filosofia impossibile a molti, perchè non si può superare se non uscendo dai vincoli della parola. Bisogna che il lettore si alzi al pensiero dell'autore e si metta nel suo orizzonte; il che pochi sanno fare e pochissimi vogliono. Quindi il frantendere sì comune dei filosofemi di polso.

Tuttavia i due metodi si debbono conciliare dialetticamente, e la parola dee rendere imagine di tal riconciliazione. In che modo? Mediante la monarchia temperata dei principii e la democrazia temperata delle conseguenze. Questo governo temperato della scienza concilia i due opposti; permette al pensiero intuitivo di inchinarsi al riflessivo, e a questo di levarsi a quello. I due pensieri s'incontrano nel mezzo armonico, come a mezza via. Il simultaneo si accorda col successivo.

Il psicologismo, cioè la filosofia corrente, non ha tali impacci. Esso non ha d'uopo di far camminare di pari passo e di costa migliaia di veri. Non è un esercito, ma una processione.

L'eterodossia è caos; perchè è la somma di tutti gli eccessi, il miscuglio dei contrari non armonizzati. L'or-

todossia è ordine; perchè è il mezzo dialettico che armonizza i contrari, risecandone gli estremi.

Riguardo alla filosofia, l'eterodossia trascorre al solito nei due estremi, volendo che la sia tutto o nulla, alzandola al cielo come la prima, anzi l'unica scienza, dandole un' indipendenza assoluta, attribuendole il diritto di tutto definire, la potenza di tutto sapere e di felicitar l'uomo, ecc., ovvero predicandola come una scienza impossibile e fonte di ogni sciagura. I due estremi furono ultimamente rappresentati da Hegel e Leopardi. Leopardi non ebbe scuola, nè potea averla. Hegel l'ebbe per verificare la vanità delle sue promesse. L'orgoglio della filosofia non fu mai così grande come presso Hegel. Sue pretensioni ridicole di aver finita la filosofia.

L'ortodossia schiva le due esagerazioni e assicura alla filosofia il grado che se le conviene nella speculazione e nella vita.

Qual è questo grado?

La filosofia è la cima dell' intelligibile, della scienza umana, della cognizione riflessiva, della metessi tellurica negli ordini naturali. Il luogo è bello, e la filosofia può contentarsene. Il voler di più è indiscretezza. Ora, la filosofia così considerata dee riconoscere tre cose che le sovrastanno, cioè: 1° il sovrintelligibile; 2° la parola senza cui l' intelligibile stesso non può essere ripensato; 3° e quindi la rivelazione, la religione, la grazia; 4° la virtù pratica, morale, civile e religiosa. Il sottordinare queste cose alla filosofia è empio ed assurdo.

Conclusione della prefazione alla Protologia:

> Ma chi pensasse il ponderoso tema,
> E l'omero mortal che se ne carca,
> Nol biasmerebbe se sott'esso trema. (DANTE, *Par.*, XXIII).

SOMMARII DELLA PROTOLOGIA

come si trovano nel manoscritto dell'Autore (1)

DELLA PROTOLOGIA

LIBRO I. Propedeutica.
» II. Protologia generale.
» III. Ontologia o dottrina dell'Ente.
» IV. Ctisologia o dottrina della creazione.
» V. Cosmologia generale o dottrina dell'esistente universalmente considerata.
» VI. Cosmologia speciale o dottrina dell'esistente in particolare rispetto ai due cicli creativi.
» VII. Protologia enciclopedica o dottrina della formola ideale rispetto ai vari rami della scienza razionale.
» VIII. Logologia o dottrina del linguaggio.

Lo Schmidt riduce la filosofia allo studio dell'ideale senza il reale e quindi spoglia Dio di personalità.

La religione considera Dio solo come personale e si occupa del reale solo.

(1) *Nel manoscritto originale si trovano i seguenti appunti, i quali raccolgono per sommi capi le materie che l'autore si proponeva di trattare. Mi è sembrato opportuno di collocare questi appunti a modo di sommario, perchè se non altro essi possono giovare a far meglio afferrare e i principii da cui l'autore muoveva e l'ordine logico in cui intendeva svilupparli.* (Nota di G. M.)

La conciliazione delle due cose è nella dottrina ctisologica.

La ctisologia col concetto di creazione unisce il reale e l'ideale, il generale e il particolare (individuale) e il Dio genere sommo (assoluto) col Dio individuato.

Giusta lo Schmidt la filosofia è una matematica ideale. Secondo la ctisologia è ad un tempo una matematica e una fisica.

La ctisologia è il solo sistema che può comparare il psicologismo francese colle dottrine germaniche. La Francia individua: Germania universalizza: Italia unisce le due cose. Ecco le tre forme etnografiche della filosofia.

Disc. 1. Dello stile filosofico.

» 2. Della scienza prima. Si espongono le ragioni per cui nè la psicologia, nè l'ontologia possono considerarsi come tali.

» 3. Del doppio stato del pensiero umano. Si prova coll'analisi del pensiero successivo la realtà del pensiero immanente, e si determinano le differenze dei due stati.

» 4. Della Protologia. Si definisce e si prova che essa riunisce tutte le condizioni della scienza prima. Prima parte della protologia pura. Analisi dettagliata della triplice formola rivelata dalla protologia.

» 5. Del sistema psicologico di Antonio Rosmini. Si analizzano i difetti del suo sistema, e si prova che l'ente intuito nell'atto primo non è l'ente possibile, ma l'ente reale e necessario.

» 6. Della teologia prima. Analisi delle attinenze che corrono tra l'idea primitiva dell'ente, e l'idea di Dio. Se ne conchiude che l'oggetto della teologia prima essendo identico a quello della protologia, quella viene ad essere una parte di questa. Terza parte della Protologia pura.

» 7. Delle relazioni della protologia coll'ontologia. Si analizzano le relazioni che corrono tra gli oggetti del

pensiero successivo e il principio dell'oggetto immanente. È una applicazione della protologia all'ontologia — Dell'ente e dell'esistente. Protologia ontologica.

Disc. 8. Delle relazioni della protologia colla cosmologia. Protologia cosmologica.

» 9. Della teologia ultima e delle sue relazioni colla protologia. Protologia teologica.

» 10. Delle relazioni della protologia colla psicologia. La psicologia è l'analisi del pensiero successivo considerato subbiettivamente. Ma il pensiero successivo presuppone l'immanente. Il pensiero immanente consiste nell'intuito puro dell'intelligibile Questo intuito non è propriamente un soggetto che riguardi l'ente intelligibile come oggetto, ma piuttosto un effetto o un termine che risguarda l'ente intelligibile come il suo principio e la sua causa. L'analisi dello spirito intuente come termine ed effetto dell'ente intelligibile dà luogo a una *protologia psicologica* (*).

» 11. Dell'attività umana nello stato immanente. Analisi della premozione fisica. Seconda parte della protologia pura.

» 12. Delle relazioni della protologia colla volontà e colla morale. Protologia morale.

» 13. Delle relazioni della protologia coll'estetica. Protologia estetica.

» 14. Delle relazioni della protologia col tempo e collo spazio. Protologia matematica.

» 15. Delle relazioni della protologia col diritto. Protologia politica.

» 16. Protologia delle lingue.

» 17. Protologia della storia.

» 18. Della sovrintelligenza.

» 19. Relazioni della protologia e delle altre parti della filosofia colla sovrintelligenza.

(*) *Si legge in margine*: Aspetta a questa parte l'analizzare la compenetrazione che il pensiero fa di se stesso, cioè l'intelligibilità di esso, la quale emana dalla intelligibilità divina.

Disc. 20. Relazioni della protologia colla teologia positiva. Protologia della rivelazione.

Da ciò apparisce che la cognizione protologica è la sola che sia veramente pura, escludendo ogni mescolanza subbiettiva; e però che è la sola che si legittimi da se stessa, che possa legittimare le altre conoscenze e servir di regola per distinguere in esse gli elementi subbiettivi dagli obbiettivi.

Dunque la protologia è la sola scienza che possa adempiere gli uffizi della filosofia prima, e abbia tutte le condizioni che si richieggono nella prima scienza. L'ontologia e molto più la psicologia mancano di tali condizioni.

Ma la protologia è la più ardua delle scienze, atteso la natura del suo argomento, che è l'analisi del principio costitutivo dello Spirito Umano, e della cognizione che abbiamo dell'essere nello stato immanente del nostro pensiero. Ora questo stato immanente non si può cogliere che di rimbalzo, e questo studio esige una forza di attenzione non ordinaria, che non può aversi in nessun modo da chi è digiuno delle speculazioni filosofiche.

La psicologia è dunque la preparazione (non il preambolo logico) della protologia. Ma la psicologia in quanto precede la protologia non è che una scienza ipotetica e provvisoria, poichè da questa sola trae la sua validità.

Non sarebbe fors'anco disconveniente che la stessa ontologia parimente come scienza provvisoria precedesse la protologia per rendere più atto e più forte lo spirito all'altezza e profondità di essa. Ma questo è una quistione d'arte logica o di pedagogia.

La protologia è una scienza affatto nuova. (Il saggio del Pini non fa al proposito, poichè non è altro che un'applicazione della protologia alla teologia, e manca nella sua base, poichè non contiene la scienza che presuppone e che si vuole applicare; onde non è altro che un'ipotesi in aria, e una composizione ingegnosa ma varia di formole teologiche.) Essa si può anche chiamare *scienza delle scienze*.

Dicendo che è nuova, parlo dell'esecuzione ma non del concetto e dei tentativi ipotetici, come quelli del Fichte e dei suoi successori per metterlo in atto. Tal è altresì il sistema del Pini.

Contro la possibilità della protologia v'ha una sola obbiezione, la quale è speciosa, ma si risolve in un sofisma.

Eccola. La protologia è lo studio del pensiero nel suo stato immanente. Ma non potendosi studiare e fare un'analisi senza riflettere, non si può conoscere lo stato immanente se non per via dello stato successivo. Dunque lo spirito umano non può afferrare se stesso nel suo stato immanente, se non a traverso del suo stato successivo. Ora questo non può legittimarsi da se stesso, mesce molto del subbiettivo all'obbiettivo, e insomma dipende logicamente da quello. Tuttavia se fa d'uopo valersi di esso per giungere allo stato primitivo, la conoscenza di questo dee ricevere il suo valore dalla conoscenza di quello. Ne nasce dunque un circolo vizioso inevitabile; cioè si deduce da un lato la legittimità del pensiero successivo da quello del pensiero immanente, e dall'altro lato si fa dipendere il valore del pensiero immanente dalla testimonianza del pensiero successivo.

La risposta è facile. Il detto ragionamento presuppone che il contemplare il pensiero immanente per via del successivo, cangi la natura di quello, scemi o distrugga la sua intrinseca evidenza, e quindi l'autorità, e faccia sì che il valor suo dipenda da quello dell'istrumento per cui arriviamo ad esso. Ora ciò è falsissimo. E chi ne assicura che ciò sia falso? Forse la riflessione, l'opera del pensiero successivo? Non già; ma lo stesso pensiero immanente, il quale benchè contemplato nel riverbero della riflessione, non perde la sua intrinseca e assoluta evidenza, non tira la sua credibilità dallo strumento con cui lo avvertiamo, ma si proclama per vero da se stesso, e non che ricevere altronde la sua luce, fa riverberare il suo proprio splendore sulla cognizione mediata per cui ci leviamo insino ad esso. Certamente fa duopo credere alla fedeltà del pensiero riflessivo, e sapere in esso distinguere il subbiettivo dall'obbiettivo, con piena evidenza per poter prestar fede a tutto ciò che si conosce col suo aiuto. Ma questa distinzione del subbiettivo dall'obbiettivo nella riflessione non la facciamo in virtù della riflessione stessa, ma dell'intuito immanente che la precede; e l'evidenza e la fede che l'accompagnano derivano da

esso intuito, e non ascendono dall'atto riflessivo all'attività immanente, ma discendono da questa alla riflessione. La riflessione se si vuole è uno strumento con cui si vede il principio costitutivo della cognizione e l'intuito immediato; ma è uno strumento al tutto particolare; e non possiamo dubitare della sua veracità, perchè l'oggetto veduto per esso è tale che autentica insieme se stesso, e lo strumento per cui è percepito.

Del Teo.

Del Logo.

Del Cosmo.

Il Teo e il Cosmo non sono scientifici e ideali se non in quanto si racchiuggono nel Logo. Tuttavia il Logo si può considerare in se stesso o in ordine al Teo e al Cosmo. Quindi tre parti della Protologia, cioè Teologia prima, Logica prima e Cosmologia prima. Questa abbraccia la Psicologia. Queste tre parti rispondono alla formola ideale. Il Logo è la creazione come reale o possibile. In lui si riuniscono il Teo e il Cosmo.

L'oggetto dell'intuito è il Logo nelle sue due parti.

Elementi di protologia o scienza prima.

Capo I. Che cos'è la protologia o scienza prima? È la scienza che porge il primo principio e il metodo di tutto lo scibile.

Qualità che deve avere il primo principio.

» II. Qual sia la scienza prima.

Distinzione delle scienze in varie classi.

Art. 1. La scienza prima non è la fisica.

» 2. Non è la matematica.

» 3. Non è la psicologia sperimentale.

» 4. Non è la psicologia razionale.

» 5. Non è la cosmologia.

» 6. Non è la metafisica, la logica, la morale, l'estetica, ecc.

» 7. È la scienza di Dio.

CAPO III. Che la scienza di Dio è la protologia. Diversi rispetti in cui si può considerare Iddio. La protologia lo considera come Ente creante.

Art. 1. L'idea dell'Ente creante ha tutte le qualità che convengono al primo principio.

» 2. L'uomo ha l'intuito immediato e continuo dell'Ente. Prima prova. Provasi in prima dall'Ente in generale senza cui non si può pensare.

» 3. Seconda prova: dalla nozione del contingente. Sviluppo di questa idea.

» 4. Terza prova: dalle nozioni del finito, del relativo, dell'imperfetto ecc.

» IV. L'idea dell'Ente non può costituire il principio protologico, se non si considera come creatore.

Il principio di contraddizione non può spiegare l'esistenza se non si congiunge a quello della ragione sufficiente. Dottrina del Leibnitz.

» V. L'intuito ci dà il concetto della creazione. Ragione assoluta e perfetta.

» VI. Obbiezioni. 1° Non sappiamo di aver tale intuito (divario tra l'intuito e la riflessione). 2° Se tutti l'avessero molti non negherebbero Dio. Esame della formola ateistica. La natura produce i fenomeni. 3° Come si può vedere la creazione? 4° Le dimostrazioni di Dio son circoli viziosi.

» VII. Dell'ordine in cui abbiamo i tre concetti della formola ideale.

Art. 1. L'idea del contingente non può precedere quella del necessario e della creazione.

» 2. L'idea della creazione non può precedere quella dell'ente creante.

» 3. Le tre nozioni sono cronologicamente simultanee.

» 4. Sono logicamente successive, secondo il processo discensivo della formola.

» 5. L'ordine della cognizione corrisponde all'ordine della realtà. Il primo psicologico è il primo ontologico.

Capo VIII. La formola ideale è il primo principio, contenendo i principii di tutte le scienze. Provasi.

Art. 1. Contiene tutti i principii assoluti: identità, ragione sufficiente, formalità, ecc., morale.

» 2. Contiene tutti i principii contingenti.

» IX. La formola ideale è il principio protologico, producendo il soggetto, in cui versano tutte le scienze. Provasi.

Art. 1. Produce per via di connessione logica i soggetti assoluti, cioè Dio, lo spazio, il tempo. Provasi la libertà e intelligenza divina dalla nozione del contingente o dell'intelligibile.

» 2. Produce per via di creazione i soggetti fisici.

» 3. Produce per via del sovrintelligibile la rivelazione e teologia positiva.

» X. La formola ideale è il principio protologico, generando il metodo di tutte le scienze.

Art. 1. Il metodo sintetico e di deduzione. È l'ordine discensivo della formola.

» 2. Il metodo analitico e d'induzione. È l'ordine ascensivo della formola.

» XI. La formola ideale è il principio protologico che porge l'ultimo fine di tutte le scienze.

» XII. Delle varie alterazioni possibili della formola ideale.

» XIII. La parola rivelata è la conservatrice della formola.

Art. 1. La parola necessaria alla riflessione.

» 2. La corrispondenza fra la parola e l'idea non può essere serbata che da un magisterio autorevole.

Non vi fu finora scienza prima.

Prove.

Saggi antichi.

La dialettica d'Hegel non è scienza prima, perchè immedesima i contrarii, e li spiega con un assurdo raggiro.

Italianeggiare.

Tutte le false protologie muovono o dal panteismo; falsa unificazione. O dal dualismo; separazione.

L'Hegel riunisce i due assurdi.

La formola ideale gli evita entrambi.

La nostra protologia è media tra l'ortodossia ordinaria e la psicologia; ma la sua base è ontologica.

Cartesio volle anche inventare una filosofia prima. Ma la sua base è psicologica.

Cartesio disse: io sono; io penso Dio; dunque Dio è.

Io dico, Dio è, Dio mi crea; dunque io esisto.

Questa proposizione abbraccia un vero e due fatti.

La protologia è la scienza che riceve la formola ontologica fatta per via di sintesi, e l'esamina per via d'analisi, mostra le relazioni che corrono tra i tre termini della formola. Essa discende dall'ente all'esistente per via dell'anello intermedio, e risale per la stessa via dall'esistente all'ente.

PROPEDEUTICA

I.

Della Filosofia.

La filosofia non è una scienza come le altre, e quindi nasce la varietà e la discrepanza dei giudizi che se ne portano. Gli uni la mettono in cielo e le assegnano il primo grado nel ruolo delle cognizioni; gli altri l'hanno per un giuoco ipotetico dell'intelletto, un vano trastullo di fantasia, e parendo lor poco di confinarla all'ultimo luogo, le disdicono risolutamente il titolo di dottrina. E tutti costoro hanno ragione e torto per diversi rispetti. Egli è indubitato che la filosofia, avendo l'occhio al suo soggetto è la scienza principe; poichè da lei le altre discipline pigliano la materia in cui versano, i principii che le reggono, il metodo con cui procedono, lo scopo a cui s'indirizzano; e sola essa può loro somministrare abito scienziale e legittimar pienamente le loro conclusioni. Altrimenti ogni scienza è in aria; e non può altro che empiricamente accertare i dati su cui lavora. Conciossiachè senza il suo aiuto si può avere storia ed esperienza, non scienza; si può avere notizia

di fenomeni e pratica di misure e di calcoli; ma quelli essendo sconcatenati e questi empirici, non bastano al compiuto sapere, come quello che non abbraccia i fatti se non in quanto ne conosce le leggi, e non possiede le misure e i computi se non in quanto ne penetra le ragioni. Oltre che scarso è il novero delle apprensioni fisiche e matematiche, chi ha per sola guida la immediata esperienza; non potendosi poggiare a una certa altezza senza la base dei principii e la leva dei metodi, che sono gli ingegni con cui si dilata il campo delle cognizioni, e sì la storia come l'arte umana trasfigurandosi in iscienza si rendono capaci di continui progressi. Imperocchè il senso volgare e comune onde scaturiscono le osservazioni storiali e le abilità empiriche, ha certi confini oltre i quali non si può stendere; dove che il senso retto, essendo munito di strumenti efficacissimi, perchè dotati di virtù obbiettiva, può correre senza mai posa l'aringo interminabile del sapere, e valicar persino dagli ordini del finito a quelli dell'infinito. D'altra parte non può negarsi che la filosofia, salvo alcune poche parti, e queste anco non principali, sottostia di certezza scientifica a parecchie altre discipline; e non solo alle quantitative, ma eziandio fra le qualitative, ad alcune di quelle che risguardano i corpi; come sono, verbigrazia, l'astronomia, la chimica e la fisica. Tanto che ella non pare ancora uscita dal primo periodo delle cognizioni umane, cioè dall'infanzia.

La civiltà moderna è essenzialmente industriosa e commerciale; quindi democratica, non monarchica, nè aristocratica, nè militare, nè clericale. Ma l'industria e il commercio hanno d'uopo della scienza per due ragioni. L'una che la scienza è causa dei loro progressi anco

materiali. L'altra che il culto delle idee è solo atto ad impedire che tralignino in vizi. Dico adunque che l'epoca moderna dee essere principalmente intellettuale.

Il culto della filosofia a ciò giova. Tempera i difetti della democrazia, quali sono l'eccessiva parificazione, l'anteporre gl'interessi materiali ai morali, il disprezzo, non curanza e invidia dell'ingegno, ecc.

La storia dee essere oggi non solo conservatrice, ma divinatrice del passato, cioè delle origini e dei progressi; adempiendo l'ufficio che l'antichità attribuiva a « Epimenide cretese, il quale non indovinava del futuro, ma « del passato che fosse occulto. » (Arist., *Reth.*, III, 17.)

La religione e la filosofia si urtano quando l'una o l'altra di esse eccede i suoi confini naturali. La filosofia non dee trapassarli; ma neanco la teologia. Caso di Galileo.

II.

Progresso.

Il pensiero creato è il tipo, il principio, l'essenza del progresso. Ha due poli: intelletto e libertà; da cui due progressi derivano, scienza e virtù. Scienza e virtù sono due creazioni, due atti indefiniti, aumentabili in infinito, che cumulano la potenza. Intelletto e libertà sono a principio due tavole rase, in cui si scrive col tempo.

L'essenza della creatura è la potenzialità, e quindi la imperfezione. La perfezione della creatura non appartiene dunque al principio, ma al fine; è teleologica e

palingenesiaca, non cosmologica nè protologica. È un acquisto, sviluppo, e però progresso.

Nella creatura e nel Creatore la cosa va a rovescio. Dio è atto, il mondo potenza. Quindi la perfezione di Dio esclude il progresso, quella del mondo lo include.

La questione però se le cose comincino dal perfetto o dall'imperfetto si dee risolvere diversamente secondo i generi. Nel finito si comincia dall'imperfetto; ma questo imperfetto presuppone il perfetto, cioè l'infinito.

Speusippo e i panteisti fanno cominciare dall'imperfetto l'universale, cioè Dio stesso. Così Schelling, Hegel, i Buddisti, ecc.

Questa teorica della perfezione e del progresso si fonda dunque sulla formola ideale e sull'atto creativo.

III.

Posizione delle quistioni. — Topotesia.

Il primo fondamento della scienza è di determinare e circoscriver bene i problemi. Quando il problema è mal posto, non si può venire a capo di una buona soluzione ancorchè si disputasse in eterno. Una buona parte delle quistioni filosofiche, religiose, ecc., sono mal poste. Quindi non è meraviglia se finora non ebbero acconcio scioglimento. Tali sono l'origine delle idee, il gallicanismo, ecc.

D'altra parte il ben porre i problemi suppone già fino a un certo segno la precognizione dello scioglimento. Par dunque che ci sia un circolo. Per evitarlo bisogna

notare che, o il problema si considera isolato o concatenato col resto della scienza. Il circolo ha luogo se si tratta del problema isolato; perchè, in tal caso, per circoscriverlo a durata, sarìa d'uopo preconoscerne la soluzione. Il che non accade quando il problema è collocato nel debito luogo, negli ordini gerarchici della scienza. Perchè, in tal caso, gli antecedenti, cioè il corso logico e dialettico dell'esplicazione scientifica è sufficiente per ben determinare il problema. E perchè questo? Perchè gli antecedenti contengono virtualmente i conseguenti, e in virtù di tal contenenza virtuale, bastano a porre nel debito aspetto le quistioni. Ma non v'ha circolo, perchè la cognizione precedente è potenziale, non attuale.

La posizione dei problemi è la *prospettiva scientifica.* Imperocchè la scienza è una *vista,* come dice Dante, e le idee sono coordinate nel Logo, come i corpi nello spazio cosmico.

Aristotile osserva che *non vi può essere definizione, nè dimostrazione delle sostanze sensibili particolari.* (*Met.*, VII, 15.) I filosofi moderni, all'incontro, domandano o tentano seriamente la dimostrazione dell' esistenza dei corpi e degli spiriti. Il che dimostra che non sanno che sia dimostrazione.

La dimostrazione appartiene a ciò che è necessario. (*Ib.*) La pretensione di voler dimostrare la realtà delle esistenze contro gli idealisti, i materialisti e gli scettici, è una delle cause del panteismo moderno.

Si può risolvere ogni problema che cade in mente? Certo sì; chè non cadrebbe, se il suo soggetto fosse inescogitabile. La sola posizione del problema è una precognizione confusa di esso.

Il problema e il dubbio (obbiezione) sono due prere-

quisiti e augurii della scienza. Sono le centine e l'armadura dell'edifizio scientifico.

IV.

Doti della filosofia.

Religione è regola.

Contrarietà tra il pensiero e l'azione. La filosofia dee stabilire la loro armonia. Questa si trova solo nel cattolicismo.

Una filosofia perfettamente libera discorda dall'azione; la quale è stretta da certi limiti e ha d'uopo di regola. O la libertà filosofica sospende la morale o no. Nel primo caso è funesta: nel secondo si contraddice.

L'error di Cartesio, dell'Hegel e dei loro seguaci è di introdurre un divorzio assoluto tra il pensiero e l'azione.

Ma l'introducono anco fra il pensiero e il pensiero. Poichè il pensiero, dogmatico per essenza, non può esser libero da se stesso.

Due propedeutiche alla Protologia: negativa e positiva.

La propedeutica negativa è ortodossa o eterodossa. La propedeutica eterodossa consiste nel dubbio cartesiano, nell'esame dubitativo, nell'incredulità, nell'indipendenza dall'autorità religiosa, nell'autonomia razionale, ecc. Tale propedeutica non è preparativa, ma impeditiva; non razionale, ma assurda. Prove. Si riandano quei singoli capi. Il dubbio è impossibile: la mente umana è dogmatica. I principii si ricevono dalla parola, ecc.

La propedeutica negativa ortodossa consiste nel rimuovere gli ostacoli che alla filosofia si attraversano. — Tali ostacoli non sono già le preoccupazioni cattoliche, ma le preoccupazioni cartesiane, sensistiche, razionali, cioè della filosofia eterodossa. — Alcuni generali, altri particolari.

Ostacoli, ossia preoccupazioni particolari. Psicologismo; opinione che la certezza scientifica dei principii sia indipendente dalle conseguenze; che la cognizione abbia d'uopo di un mediatore, ecc.

Propedeutica positiva. Tirocinio intellettuale. Uso del metodo. Psicologia sperimentale contro i sensisti. Leibniz, Malebranche, scuola scozzese. — Filosofia pelasgica antica e moderna. Mi riservo a dare un'idea di questa sul fine.

EPILOGO (1).

Della instaurazione della filosofia pelasgica, mediante il filo protologico della formola ideale.

Due filosofie pelasgiche: prima e dopo Cristo.

Si fa il novero dei semi ortodossi di tali filosofie cominciando da Pitagora sino ai nostri dì.

L'Italia moderna non ha avuto filosofia indipendente sinora; ma solo tentativi. È destinata a averla oggidì. Morte della filosofia nell'alta Europa. Morte dell'Egelianismo.

Opposizione al presente. Ogni dottrina che si sforza di essere al possibile comprensiva, universale, assoluta, perpetua, di tutto abbracciare e pregiare l'ampiezza dell'Idea

(1) *Pare evidente che in questa parola l'autore abbia voluto raccogliere i punti che si proponeva di sviluppare nella conchiusione del suo libro.* (Nota di G. M.)

è sempre più o meno in opposizione coi tempi che corrono; perchè il presente è di sua natura esclusivo, parziale, sofistico, come ogni parte verso il suo tutto. Quindi nasce ciò che ha di spiacevole per molti e di non plausibile tal dottrina, sovratutto per le fazioni e gli interessi esagerati, e per i corti intelletti confitti ed imprigionati nella realtà presente, incapaci di innalzarsi a tutti i luoghi e a tutti i tempi, anzi di trasandare lo spazio ed il tempo. Così, pogniamo, la tua dottrina considera l'essenza delle instituzioni naturali e ne fa l'elogio considerandola idealmente e universalmente; ma se nel secolo o nel paese in cui vivi tale instituzione è momentanea, corrotta, rappresentata da uomini nulli o mediocri, molti lettori superficiali si burleranno di te, altri ti odieranno, perchè crederanno che tu difenda quegli abusi e quelle corruttele. Maggiori nemici ancora troverai, se per impedire che i tuoi libri siano vietati, se per ragioni di prudenza mosse non già da tuoi interessi personali, ma dall'utilità comune, t'impedisce di esprimere il tuo pensiero troppo chiaramente su tali disordini, distinguendoli dall'idea che difendi. D'altra parte, se nell'età tua e nella patria regna un'istituzione non naturale, ma accidentale e fattizia, che coi maneggi, colla potenza si fa credere da molti naturale, necessaria, e nuoce colle sue corruttele agli instituti che son veramente tali; tu combattendola come un cattivo accessorio per salvare il principale, avrai contro non solo i fautori di essa instituzione, ma tutti i buoni che per error d'intelletto, poca dottrina, educazione, assuetudine, sono inclinati a confonderla coll'instituzione naturale, o la credono molto utile ad essa. Ponghiamo delle due cose un esempio nazionale e coetaneo. Il sa-

cerdozio cattolico è un'instituzione essenziale, perchè il sacerdozio è naturale alla religione, come la religione agli uomini; il gesuitismo è un'instituzione accidentale, fattizia, e se corrotto, non che non essere necessario, che non è mai, ne è anco dannoso; e tanto più dannoso che nuoce al sacerdozio e alla religione. Il sacerdozio può essere difettuoso; il gesuitismo può avere una certa potenza puntellandosi sulle sue arti e sul potere degli ignoranti e di qualche principe. Ora in tal caso chi difende il sacerdozio parrà a molti difendere gli abusi; chi oppugna il gesuitismo corrotto parrà offendere la religione. Tal è il caso presente per ciò che riguarda le mie opere. Io difesi il sacerdozio cattolico nel *Primato*, combattei i Gesuiti degeneri nei *Prolegomeni*. Difesi il primo, come dialettico, naturale, essenziale alla religione, alla spezie umana; combattei il secondo come un accessorio divenuto nocivo, un peso divenuto inutile e insopportabile. Ma sventuratamente il sacerdozio cattolico benchè racchiuda nel suo seno dappertutto e segnatamente in Italia ancor molto senno e molta virtù, è lontano dal corrispondere alla sua idea. Ciò è meno censura degli uomini che lode delle cose. Quanto più un'idea è eccelsa e perfetta, tanto è più difficile agli uomini il pareggiarla, tanto maggiore è l'intervallo che corre tra tale idea e coloro che la rappresentano.

I pregi del clero attuale possono dunque parere non sufficienti se si riscontrano coll'altezza ideale del sacerdozio (*). Ciò fa che molti son più inclinati a con-

(*) *Si legge in margine*: I difetti deono spiccare tanto più quanto si paragonano al modello. Vuoi tu far la censura dell'uomo più santo? Paragonalo al Dio Uomo. E se ciò è, non è

siderare i difetti che i pregi del nostro sacerdozio. Perciò il mio scritto ebbe contro di sè alcuni uomini altissimi d'ingegno; il secondo suscitò alcuni uomini ottimi di cuore, come siete voi P. F. Parve ai primi che io nocessi alla civiltà, patrocinando il sacerdozio; ai secondi che biasimando i Gesuiti nocessi alla religione. Ma amendue s'ingannano. Perchè il sacerdozio è un'instituzione naturale e necessaria, e da mantenere, ancorchè fosse ciò che non è, corrottissima: il gesuitismo è un'instituzione artificiale e accessoria, che non sarebbe necessaria ancorchè fosse ottima e superiore non che conforme a' suoi stessi principii. L'uno appartiene all'essenza della vita sociale; l'altro è cosa di lusso. Ora io credo che è debito del filosofo distinguere l'essenza dagli accidenti in ogni cosa, quella fortemente propugnare, e questi combattere quando nocciono a quella. Il che io mi studio di fare e ho fatto nelle varie mie opere non ostante le opposizioni. Le quali opposizioni son certo grandi, se si guarda alle mie forze; ma son di poco peso in ordine al vero. Voi vedete P. F. ch'io non dissimulo i pericoli della causa che difendo. Ma ne conosco pure i vantaggi; e credo che questi in fine in fine vincono quelli. Laonde come io non presumo di soverchio, così non mi lascio impaurire dalle minaccie che mi fate. Peso e conosco le forze de' miei nemici; ma confido in Dio, nell'efficacia del vero, nella forza dell'opinione, nei fati prepotenti della civiltà, nelle

meraviglia che quando paragoni uomini non santi alla santità stessa, il contrapposto risulti più. Come accadde al P. F. che riscontrando poco rettoricamente la Compagnia con G. C. non potea far meglio che mostrare quanto i Gesuiti dei dì nostri siano poco cristiani.

promesse divine della fede, nelle leggi universali della Provvidenza e della natura.

La filosofia è universale, anzi divina, come significazione dell'Idea; ma è nazionale, propria di quel luogo e tempo, come espressione della metessi; individuale, subbiettiva, come manifestazione della mimesi. Ecco come l'obbiettività infinita delle scienze filosofiche si accorda colla obbiettività finita e colla subbiettività. E quindi l'Italia in tal modo dee avere una filosofia italiana.

Vi sono due specie di scettici.

Gli uni dubitano continuamente, gli altri passano da un dogmatismo all'altro contrario. Questi secondi si accostano al vero. Uopo è solo che rendano simultaneo ciò che è in essi successivo.

La pretensione dell'Hegel, di Enrico Ritter, del Cousin e degli altri moderni razionalisti, di fondare la filosofia su ciò che chiamano la riflessione libera, e quindi escludere dalla storia di quella i dogmi religiosi, la scolastica, ecc., è veramente piacevole. Imperocchè, che cos'è questa riflessione libera, se non uno stato di dubbio? Ora chi dubita, per quanto si studii di allargare il suo dubbio, non può mai renderlo universale. Chi dubita afferma; chi dubita crede, e si fonda in qualche certezza pel suo dubitare; imperocchè sospendendo il suo giudizio guidato da certe ragioni, non può certo dubitare delle ragioni per cui sospende il suo giudizio. Il dubbio adunque è essenzialmente dogmatico, lo è suo malgrado, e non è già l'annullamento d'ogni vero, ma l'opposizione di vero a vero, di certo a certo. Ora se cerchiamo qual sia *il vero* ed *il certo* su cui i moderni razionalisti fondano la loro incredulità che chiamano riflessione libera, troveremo che non sono altro che

certi pregiudizi filosofici e plebei, come l'autonomia dell'uomo, l'impossibilità del sovrannaturale e sovrintelligibile, ecc., che formano la dotta barbarie intellettuale dei moderni.

I disordini della filosofia moderna nascono tutti dall'avere essa rotto il filo e spezzato il principio della tradizione.

La tradizione filosofica è doppia, l'una umana e l'altra divina, l'una scientifica l'altra religiosa, l'una fondata sulla civiltà, cioè sul progresso dei secoli precedenti, e l'altra sulla rivelazione.

La tradizione scientifica non è altro che il lavoro di tutti i filosofi precedenti, il quale è per così dire il patrimonio della scienza. Ogni cultore di essa deve 1° studiare ciò che si è fatto; 2° verificarlo, cioè separare il buono dal reo; 3° adoperarsi al possibile per accrescerlo con nuove scoperte.

Le due prime operazioni costituiscono ciò che vi ha di buono nell'eclettismo franzese, ma non bastano da se sole a formare la filosofia.

La tradizione si ammette in tutte le altre scienze come in ogni altra cosa, giacchè senza di essa i lavori precedenti sono inutili e non vi ha progresso. Che cos'è infatti la civiltà se non la tradizione e l'innovazione riunite insieme? Qual è il dotto, eziandio nelle scienze più imperfette (come per es. la fisiologia), che osi cominciare coll'annullare tutti i lavori antecedenti, e ponendosi al principio del genere umano, come hanno fatto Locke e più ancora Cartesio in filosofia?

Cartesio fece in filosofia ciò che il Consesso nazionale in politica, cioè volle ricreare *ab ovo* la scienza come quell'assemblea la società umana. La mobilità e

la leggerezza francese spiccano egualmente in queste due opère.

Il merito di Cartesio come quello del Consesso nazionale non fu di aver fondato nulla, ma di aver distrutto o di aver fatto una rivoluzione. Ma le rivoluzioni nella scienza come nella politica non sono necessarie (come gli altri mali) se non per effetto della impazienza e imbecillità umana.

Come fondatori Cartesio e il Consesso nazionale sono degni di riso. L'uno fondò la filosofia sulla psicologia, sul pensiero umano, come il Consesso fondò il Governo sulla sudditanza e l'autorità incivilitrice della società sulla moltitudine, che è quanto dire sulla parte barbara degli uomini.

Cartesio, come fondatore, fece dietreggiare la filosofia, invece di perfezionarla, di venti secoli. Il suo sistema è una fanciullaggine a petto di quello di Platone. Il che succederà ugualmente a ogni temerario, per quanto sia il suo ingegno, che voglia ricominciare affatto la scienza e compiere egli solo il lavoro delle generazioni. Kant, Schelling, Hegel, ecc., sono caduti, fino a un certo segno, nella stessa colpa; dico fino a un certo segno, perchè furono assai meno ignoranti di ciò che si era fatto sino a loro del filosofo francese.

Cartesio fu fondatore del protestantismo filosofico. Ora la scienza dee essere cattolica, e tali sono l'astronomia, la fisica, ecc., e la stessa filosofia comincia ad esserlo ai nostri giorni. La cattolicità nella scienza è la *continuità* nei lavori degli uomini appartenenti a vari paesi e secoli, i quali formano in solido una sola famiglia.

Cartesio, come i novatori che lo somigliano, fu pu-

nito dalla durata effimera della sua filosofia. Il Malebranche è riputato cartesiano; ma egli è assai più tradizionale, e la sua filosofia per via dei Padri risale fino a Platone.

La seconda tradizione, propria della filosofia, è religiosa. Essa si compone di tutti i dettati concernenti le nozioni naturali di Dio, dell'Uomo e del Mondo, che si contengono nel giro della rivelazione, la quale, oltre alla manifestazione dell'ordine sovrannaturale, rinnovò la cognizione dell'ordine di natura.

I filosofi moderni rigettano la tradizione religiosa con ciò che chiamano *autonomia della ragione*. Ma se la rivelazione è vera, questa autonomia è un assurdo. Se è falsa, essa è una sciocchezza; giacchè in tal caso è come dire che il vero dee essere indipendente dal falso e la scienza dalla poesia.

Sarebbe una cosa molto piacevole se nelle scienze che si chiamano naturali qualcuno immaginasse di arricchirle di quest'autonomia e di stabilire, per es., che l'astronomia debbe essere indipendente dalla matematica, e la geologia o la zoologia dalla fisica e dalla chimica.

Del resto l'influenza della tradizione religiosa nella filosofia dee essere negativa e non positiva: salvarla dall'errore, servendole di regola, ma non disobbligarla dal cercare co' modi suoi propri la verità.

L'antico e il nuovo debbono accoppiarsi nella scienza. L'antico riguarda i principii tradizionali e intuitivi; il nuovo l'esplicazione scientifica e riflessiva. Così la scienza abbraccia tutti i tempi ed è perpetua. Abbraccia il passato in virtù dei principii ricevuti; il presente per opera dell'esplicazione trovata; il futuro mediante l'esplica-

zione ulteriore di cui si acchiude il germe nella presente. Così il passato e l'avvenire nel presente si raccozzano. In ciò consiste la perfezione scientifica concessa quaggiù. Il nuovo mancherebbe solo quando l'esplicamento scientifico fosse esausto. Ma ciò non è possibile quaggiù, perchè la nostra scienza è successiva e quindi suscettiva di progressi infiniti. La scienza perfetta come la felicità perfetta ripugnano al tempo e abbisognano dell'immanenza.

V.

Utilità della Filosofia.

« Tous les grands arts ont besoin précisément de « spéculations subtiles et transcendantes sur la nature; « c'est de là que viennent, si je ne me trompe, l'ha- « bitude de considérer les choses de haut, et l'habi- « leté qui se fait un jeu de tout le reste. » (FEDRO, *pag.* 108). E cita l'esempio di Pericle.

Ecco la necessità della filosofia per la pratica. La ristrettezza delle idee moderne e della nullità pratica viene dal difetto di filosofia.

Per questo rispetto la filosofia è utilissima all'Italia. I difetti italiani vengono dalla divisione politica, cioè dalla strettezza municipale. Per distruggere le divisioni municipali e innalzare gli animi alla grandezza e forza nazionale nulla meglio che la filosofia. In questo senso le astrazioni sono utilissime. Nè perciò si dilungano dal concreto. Anzi sono il sommo concreto.

Talleyrand osservava che la teologia giova alla pratica degli affari. Perchè? Perchè 1° assottiglia lo spirito; 2° non lo svapora, perchè la sostanza di tali astrazioni è concreta. Ciò che svapora è la speculazione panteistica, come quella dei panteisti tedeschi; 3° l'aggrandisce mediante il cosmopolitismo dell'idea religiosa.

Che cosa è il pregiudizio? È un limite, una negazione, una ristrettezza. Per toglierlo la filosofia è ottima.

Qual è il fine della filosofia? È identico al suo soggetto, cioè alla creazione. La filosofia ha dunque il suo fine in se stessa. La filosofia speculativa mira al vero, la pratica al buono. Il vero e il buono sono i due aspetti della mentalità, rispondono all'ideale e al reale, alla scienza e all'azione, e si uniscono nella sintesi dell'atto creativo.

La filosofia umana è copia della divina, che ne è l'archetipo. La filosofia divina è l'Idea creatrice, e quindi è atto puro. La filosofia umana non è dunque una sterile contemplazione, ma s'indirizza all'azione; cioè all'azione concreatrice copia della creatrice.

I Tedeschi e gli Orientali fanno della filosofia una contemplazione sterile. Ma s'ingannano. E rendendola infeconda, la dimezzano; perchè la mentalità se non è dimezzata è sempre operativa. La filosofia non dee essere una paralitica, come il Puruia di Capila. E in che modo opera? Improntandosi nel mondo. La filosofia pratica è il fine della speculativa. Ma la filosofia pratica non è solo la morale ma tutta la civiltà. L'utilità principale della filosofia non è tanto di far questo o quello effetto fruttuoso, ma di accrescere la forza dell'animo e dell'ingegno umano. È l'educazione virile

dell'animo e dell'intelletto, come la poesia e l'arte sono l'educazione virile del cuore e della fantasia.

Nè altri dica che la filosofia si abbassa mirando all'utile; e che così procedendo, colloca il suo fine fuori di se medesima. Vi sono due sorta di utilità, l'una mimetica e l'altra metessica. La filosofia mira essenzialmente solo alla seconda, la quale è nobilissima; perchè in tal rispetto l'utile si converte col buono e col vero, cioè coll'intelligibile. E siccome il soggetto della filosofia è l'intelligibile stesso come tale, siccome la sua materia è l'atto creativo, la filosofia indirizzandosi all'azione metessica, trova il suo fine nel proprio soggetto e non esce fuori di se medesima.

« L'idée fondamentale qui pénètre toutes les écoles « vraiment socratiques, savoir que la vertu et la vé« ritable science sont intimement unies, se retrouve « aussi dans la doctrine stoïque; c'est pourquoi ils ap« pelaient la sagesse la science des choses divines et « humaines, et la philosophie, en tant qu'elle a pour « objet la sagesse, tend par conséquent tout à la fois « à la vertu et à la science. L'identité de la vertu et « de la science est exprimée d'une maniére très-sen« sible par les stoïciens quand ils divisent la vertu « par analogie à l'idée de la philosophie en vertu physi« que, morale et logique. » (RITTER, t. III, p. 432, 433.)

L'idea di *sapienza* presso gli antichi indicava infatti la sintesi del pensiero e dell'azione, e accennava alla dottrina della mentalità pura.

Ma la dottrina della mentalità pura e perfetta non poteva essere svolta dagli antichi, perchè non ne avevano i fondamenti, i quali sono: 1° la medesimezza dell'ideale e del reale in Dio; 2° la sintesi dell'atto

creativo; 3° la medesimezza sostanziale della mimesi e della metessi; 4° la medesimezza sostanziale dell'intelligibile e dell'intelligente, e quindi del corpo e dello spirito nel giro delle cose create.

Non vi ha cognizione reale che sia inutile, poichè utile e reale sono tutt'uno.

« La science doit toujours traiter les choses théorique-
« ment et ne jamais s'inquiéter des applications, certaine,
« que plus elle suivra cette voie avec rigueur sans se
« laisser détourner par la clameur vulgaire, plus elle
« sera fidèle à sa véritable mission, et plus même elle
« favorisera ces applications dont elle semble se dé-
« tourner. » (Littré, *ap. National* 7 septembre 1845.)

Le idee corrispondono alle cose, e ogni cognizione è uno strumento di azione, atteso il consorzio del reale coll'ideale nella mentalità pura. Lascino adunque di chiaccherare coloro che accusano il sapere di sterilità. Ogni concetto vero che è presentato alla mente degli uomini è l'apparecchio prossimo o rimoto di un nuovo fatto.

La filosofia, onde abbisogna l'Italia, dee essere indiritta all'azione.

L'azione abbisogna di principio, di mezzo, di fine.

Il principio dee essere forte, il mezzo ordinato, il fine perfetto.

La sola formola ideale porge queste tre cose. Essa dà il concreto, e non semplici astrazioni, come Rosmini; e non un concreto creato, come Cartesio e i panteisti.

Tre sorta di filosofia: l'una infeconda nella pratica (panteismo tedesco); l'altra feconda negativamente (egoismo di Cartesio, sensismo; filosofia distruttiva); l'altra feconda positivamente (filosofia ortodossa).

La seconda di queste filosofie, guidata dà affetto vizioso e dall'orgoglio, vuole effettuare utopie impraticabili, creare di pianta, ccc.; rifare il disegno della Provvidenza, ecc. (*). Tali sono i sistemi francesi. La terza non si propone di creare, ma solo di svolgere i germi preesistenti, cooperando colla Provvidenza.

La democrazia nelle scienze non è men dannosa che negli Stati. Il sapere vuole organismo e gerarchia. L'enciclopedia non si trova al dì d'oggi; le scienze sono sparpagliate e mancano di unione organica, perchè mancano di unità organizzatrice. L'unità organizzatrice delle scienze è la filosofia, cioè la formola ideale. La filosofia fu detronizzata anzi scacciata dal regno scientifico, perchè indebolì se stessa, separandosi dalla religione. Il ristabilimento della scienza ideale perfetta (religione e filosofia) è il solo principio che potrà riordinare l'enciclopedia, cioè il *cosmos* del sapere. La formola ideale crea l'enciclopedia, come il sovrano crea la società, Cristo la Chiesa, Iddio l'universo.

VI.

Universalità della Filosofia.

La filosofia e la religione son distinte, perchè diverse; non deono confondersi, ma aiutarsi. Errori opposti e sofistici di chi vuole che la filosofia assorbisca la religione (razionali) o la religione assorbisca la filosofia

(*) *Si legge in margine*: Non riesce che a distruggere il vecchio.

(ipermistici). Utili l'una all'altra. La religione impedisce che la filosofia divenga empia. La filosofia impedisce che la religione divenga superstiziosa. E ciò mediante l'abito che infondono. L'abito, cioè il senso cristiano, preserva la filosofia dagli eccessi negativi. L'abito, cioè il senso razionale e naturale, preserva la religione dagli eccessi ipermistici.

L'opposizione introdotta dai razionali fra la filosofia e la rivelazione è un sofisma. Opposizione può solo darsi tra due cose di una categoria stessa. Chi sogna l'opposizione tra la filosofia e la poesia, tra la scienza e l'attività umana? La filosofia è scienza: bisogneria dunque che anco la religione fosse una pura scienza per opporsele. Ora la religione (come proverbialmente) abbraccia tutte le facoltà umane; ed è principalmente affetto, volontà, azione: il dogma è a ciò subordinato.

La filosofia non ebbe finora tutta la sua ampiezza. Fu ristretta dagli Scolastici e dai Cartesiani, ma diversamente. Dagli Scolastici, subordinandola alla teologia oltre i termini del vero, e alla dottrina di Aristotile; dai Cartesiani, subordinandola ai sensibili dell'animo proprio e del mondo esteriore.

La filosofia per essere quella che è dee essere veramente universale, e accoppiar tutte le discipline senza confonderle. Può adunque perdere l'universalità, ma o per esclusione o per confusione. La scuola cartesiana è tutta parziale; ma un ramo di essa, l'anglofrancese, è parziale e ristretto per esclusione; il ramo germanico lo è per confusione.

Il restituire l'universalità della filosofia spetta alla stirpe pelasgica, cioè agl'Italiani.

La filosofia per essere universale dee 1° abbracciare

tutta la scienza; 2° abbracciare l'azione con tutti i suoi elementi; 3° abbracciar la natura; 4° abbracciar anco i vizi della scienza, dell'azione, della natura, cioè gli errori e i disordini, non per legittimarli, ma per ispiegarli e trovar l'elemento del vero che ci è riposto.

La scienza in generale è come la religione definita da san Paolo, la cognizione delle cose invisibili per mezzo delle visibili. Queste sono la mimesi; quelle le idee. L'anello intermedio della mimesi coll'idea è la metessi, cioè l'intelligibile relativo, per opera del quale conosciamo la rimota corrispondenza del sensibile coll'intelligibile.

Coloro che dicono la scienza ridursi a soli fatti non se ne intendono. L'osservazione sola non può somministrare una cognizione scientifica, se non è fecondata dalle idee; come le idee, quando si tratta degli enti creati, se non sono accoppiate all'osservazione diventano astrattezze vuote e non hanno solidità nè concretezza.

L'invisibile solo spiega il visibile. La forza e la legge sole spiegano il fenomeno. Ciò solo basta a confutare i centripetisti.

Formola ideale. Tre scienze: assoluta, relativa, mista. La prima è divina. La seconda impossibile, e non è scienza; non potendosi conoscere il relativo senza l'assoluto. La terza è umana e creata.

Per la scienza umana noi conosciamo l'Assoluto, ma in corrispondenza e unione col relativo, e non mai separato da esso. L'Assoluto disgiunto dal relativo è la essenza o quiddità reale delle cose. Ora l'essenza è inescogitabile. L'Assoluto è lo schietto intelligibile. Il relativo è il sensibile. La scienza umana è un misto di sensibile e d'intelligibile.

Le nozioni di causa, sostanza, ecc., sono chiare in quanto ci mostrano l'assoluto in relazione coll'effetto, colla qualità, ecc. Ma in se stesse la causa, la sostanza sono l'essenza; e quindi sovrintelligibile. Perciò noi non possiamo sapere che cosa sia la potenza o virtualità in se medesima.

Le filosofie eunuche dismettono il generale in grazia dell'individuale o viceversa. Anche le filosofie più vicine alla perfezione non mantengono appieno l'equilibrio fra quei due poli dello spirito umano, e propendono più verso l'uno o verso l'altro; come si vede nel contrapposto di Platone e di Aristotile, del Leibniz e del Malebranche.

Il colmo del generalismo è il panteismo, o sia pseudontologismo panteistico. Il colmo dell'individualismo è il psicologismo cartesiano.

L'accordo, l'equilibrio, l'armonia tra il generale e l'individuale non si trova altrimenti che per la formola ideale. Il generale vi è rappresentato dai due estremi: l'individuale dal termine intermedio; il quale rifluendo sui due estremi (dall'uno dei quali muove come da causa, e all'altro si riferisce come ad effetti), gl'individualizza e personifica senza scapito della generalità loro.

Il vizio del Rosmini è il generalismo, a cui tende come a fine, nello stesso modo che muove dal psicologismo e individualismo, come da principio. Per evitare i due eccessi bisogna dare alla cognizione la generalità e l'individualità insieme congiunte. Ogni cognizione è generale come idea, è individuale come giudizio. E ogni cognizione importa il giudizio perchè importa l'atto creativo.

Aspirare alla filosofia divina è lecito; ottenerlo im-

possibile. La scimmia della filosofia divina è il panteismo; apoteosi superba ed empia della scienza umana, come della natura. La filosofia divina sola è autonoma e prima. La filosofia umana è eteronoma e seconda, perchè esemplata sulla divina e dipendente da essa. Due dipendenze: 1° dai principii razionali; 2° dal verbo rivelato. La prima concerne l'intuito; la seconda, la riflessione. La filosofia divina è assoluta, l'altra relativa.

La filosofia divina è fuori e sopra dell'atto creativo; quindi impossibile all'uomo. La filosofia umana è un effetto dell'atto creativo; la divina ne è la causa. La filosofia divina è il possesso cogitativo dell'Ente nella sua essenza e quindi nella sua unità infinita. Ma se la filosofia divina è impossibile all'uomo, non meno che la santità divina, essa dee essere l'ideale della umana. La filosofia umana dee essere una conformità al pensiero divino, come la virtù è una conformità al volere divino.

Qual è il fondamento ontologico di questa conformità? È *l'immagine e similitudine divina* del Genesi; la metessi e mimesi di Platone e Pitagora. L'intelligibile relativo somiglia all'assoluto, come il sensibile all'intelligibile relativo. Così l'intelligenza umana e la scienza umana somigliano alla divina. Questa dunque dee essere il tipo della nostra. Tal è la dottrina di Platone, che distingue due filosofie, e Dio come l'eterno filosofo.

La filosofia umana dee dunque essere una metessi o mimesi della divina. È metessi quaggiù; sarà mimesi nell'altra vita. La metessi è la similitudine nell'atto primo; la mimosi nell'atto secondo e ultimo. La metessi e mimesi importano: 1° analogia; 2° differenza e inferiorità della copia verso l'originale. In che la nostra filosofia è metessi o partecipativa della divina? Nell'on-

tologismo, mediante la formola. In che se ne differenzia? In quanto sottostà e non sovrasta all'atto creativo, attraverso cui vede l'Ente. Il nostro ontologismo è dunque imperfetto e di riverbero.

La natura non è solo una e identica, ma anco moltiplice e diversa. L'unione di queste doti forma la semplicità ricca. La natura muove dall'unità e tende all'unità; ma l'unità primitiva acchiude potenzialmente il moltiplice e il diverso; l'unità finale lo abbraccierà in atto. L'implicazione della varietà nell'unità è la mimesi; l'esplicazione è la metessi.

Lo stesso dee aver luogo nella scienza. La scienza dee imitar la natura; e quindi esser semplice e varia. La semplicità delle leggi scientifiche dee essere ricca e feconda, come le forze cosmiche; e quindi dee essere concreta, e non risedere in vuote astrazioni. La legge scientifica dee aver l'identico e il diverso.

V'ha nella scienza una semplicità vera e una semplicità falsa. Il paragone per distinguerle è la fecondità loro. La vera semplicità essendo concreta e congiunta al diverso è feconda e ricca di conseguenze. Tal è, per esempio, la formola ideale che nella sua semplicità è unità concreta e pregna di tutta la scienza. La semplicità falsa è vuota e infeconda, perchè astratta ed escludente il diverso. Tal è l'essere possibile del Rosmini.

L'identità naturale e scientifica è l'analogia e la somiglianza. Tutto è analogo e simile, nulla è identico. L'analogia e somiglianza sono l'imagine creata dell'identità divina, come la diversità è l'imagine della divina infinità. La gerarchia delle forze naturali, l'ordine cosmico presuppongono la analogia e somiglianza delle cose e la diversità, non l'identità loro. I generi,

le specie, in quanto esprimono un'unità perfetta sono vuote astrazioni. Non sono concreti se non in quanto contengono le varietà loro. La legge dell'attrazione scoperta dal Newton contribuì per una falsa applicazione a frantendere la vera semplicità di natura. Tal legge dicesi, nella sua semplicità, spiega tutto l'universo. Lo nego: tal legge spiega una cosa sola, cioè i moti meccanici dell'universo, non i moti fisici, non i chimici, non i vitali. L'universo è una macchina; un solo principio meccanico dee dunque informare tutte le parti. Ma l'universo non è solo una macchina, ma è un essere vivente e progressivo. Uopo è dunque ammettere altre forze. E chi oseria colla sola attrazione spiegare le affinità chimiche, i moti vitali o il pensiero e le altre facoltà dello spirito umano?

Tutto è vero e tutto è falso al mondo. Scetticismo e dogmatismo assoluti vogliono essere uniti insieme dialetticamente, e fanno la scienza ctisologica. Creazione è vero. Ogni idea, ogni fatto è vero. Nulla è falso. Ogni negazione è falsa.

La filosofia pecca per estensione o per intensione.

Estensivamente ella può mancare per eccesso, invadendo le provincie delle altre scienze, della teologia, della fisica, ecc., o per difetto, annullando o trascurando una parte del suo soggetto, come riducendolo alla psicologia, ecc. Nel primo caso ella si allarga di troppo, e nel secondo si ristringe.

Intensivamente ella può rendersi colpevole di superficialità o di astruseria. È superficiale se non reca l'analisi fino all'ultimo termine possibile; è astrusa se vuole andare al di là del semplice e discendere a una profondità inaccessibile all'ingegno umano.

Il divorzio scientifico antico delle osservazioni e della speculazione, del metodo sperimentale e del raziocinale, dell'analisi e della sintesi, del processo *a posteriori* e di quello *a priori*, si pacifica mediante il principio di creazione come quello che unisce intimamente e inseparabilmente l'Idea e il fatto, e quindi l'astratto e il concreto, il metafisico e il positivo.

La filosofia positiva del Comte per se sola è una chimera. L'uomo non dee conoscere nè il solo relativo nè il solo assoluto, ma l'uno e l'altro, poichè ha l'idea e il bisogno di entrambi. Può conoscerli e li conosce, poichè li vede del pari; li vede riuniti, e riuniti indissolubilmente nell'atto creativo. Da Pitagora a noi è un bisogno invincibile il conoscere l'assoluto. Ma non si può certo senza il relativo. Il vincolo delle due cose fu mal colto dai filosofi passati ignoranti la creazione. Nella filosofia cristiana, prima di Galileo, si volle separare l'assoluto dal relativo. Dopo Galileo si vuol separare il relativo dall'assoluto (psicologismo, sensismo), o confonderli insieme (panteismo). Ecco il perchè la vera filosofia non è ancor nata. La vera filosofia dee essere metafisica e positiva, ed è tale se si fonda nel principio di creazione e abbraccia inseparabilmente Dio, il mondo, l'uomo, secondo l'ordine della formola.

La filosofia è astrattoconcreta, analiticosintetica, perchè si fonda sull'idea e sul fatto, sull'ideale-reale unificati nell'atto creativo.

L'astratto è solo vano quando è disgiunto dal concreto. Si dee cercare il concreto di ogni verità filosofica, o immediato, o almeno approssimativo. Così per esempio l'interiorità del pensiero è il concreto approssimativo dell'altra vita, dell'esistenza estraspa-

ziale (*); è il cielo spirituale, di cui il cielo esterno è la scorza. L'uomo s'inciela, ma il cielo si umana e si intellettualizza nel pensiero. La fantasia è un'imagine approssimativa della vita interna del pensiero. È creatrice in un attimo. È dolce. Quindi l'incantesimo della poesia.

Tendenza delle scienze naturali al platonismo. Tutte vanno in traccia di un tipo. Ma certo una tal tendenza non è opera della filosofia francese. Ora quando il genio filosofico che domina le varie discipline discorda dalla filosofia regnante, questo si dee riputare affatto inutile.

Tutti i sistemi che separano l'umano dal divino, che spogliano quello dell'ornamento e base di questo, sono brutti, spiacevoli, superficiali. Tali sono in teologia e in filosofia il pelagianismo, il molinismo, il sensismo, ecc.

« Si sale a filosofare a quella Atene celestiale, dove « gli storici e peripatetici ed epicurei, per l'arte della « verità eterna, in un volere concordevolmente con- « corrono. » (DANTE, *Conv.*, II, 14.)

Non è questa *arte della verità eterna* la filosofia sublime che accorda tutti i contrari e amica tutte le sette?

L'evo futuro uscirà dalla sintesi armonica dei due evi contrari, il medio e il moderno. La filosofia passata fu prettamente riflessiva o contemplativa; la futura dee essere l'uno e l'altro; abbracciare l'intuito e la riflessione.

Intuito e riflessione. S. Tommaso ha dato la filosofia della riflessione; S. Bonaventura quella dell'intuito. Uniti insieme fanno la filosofia perfetta, il perfetto realismo. — Rispondono nel ciclo cristiano a ciò che furono Ari-

(*) *Si legge in margine*: Palingenesia.

stotile e Platone nel gentilesco. Analogia fra il genio della loro dottrina e dell'ordine religioso a cui appartenevano. I Domenicani Predicatori ministri della parola, cioè della riflessione. I Francescani della contemplazione, cioè dell'intuito. Pittura analoga di S. Domenico e S. Francesco fatta da Dante.

S. Tommaso dice che Dio dee essere dimostrato: verissimo, se si parla della nozione di Dio distinta e completa.

Il papa è *arbitro divino*. Come arbitro, la sua potestà non si può esercitare senza il consenso delle rispettive sovranità nazionali. Come divino, non viene dagli uomini ma da Dio.

Bonaventura e Tommaso.

Fra tante tenebre la Provvidenza spirò due uomini per ristorare la chiesa e dissipare la barbarie, segnando l'aurora della civiltà novella. Francesco e Domenico crearono sotto il grande Innocenzo le due famiglie dei Minori e dei Predicatori, che ripigliando l'opera interrotta d'Ildebrando e di Bernardo, meritano essere salutati come due dei principali autori e cooperatori della civiltà moderna. Coloro che accusano di barbarie queste due famiglie e direi quasi nazioni elettive del Cristianesimo, non s'avveggono che così facendo accusano di barbarie gli strumenti principali di quella dimestichezza e cultura di cui ci teniam tutti lieti e superbi. Oh! quando cesseremo di essere ingrati verso i nostri padri? Quando la storia diverrà maestra d'imparzialità e di giustizia, e degna di esprimere la voce del popolo e di Dio? Lo scrivere gli annali di quei due ordini illustri, il mostrare l'influenza loro nell'incivilimento di tutte le parti della cristianità e specialmente d'Italia sarebbe impresa degna della età nostra vaga degli studi

storici, e degna degli Italiani che per mirabile temperamento di senno son forse più atti a ciò. Nè si vorrebbe già fare un panegirico; ma raccontare i beni e i mali con coscienza di storico e imparzialità di filosofo; imperocchè, se l'imperfezione della nostra natura non permette mai che i primi si scompagnino dai secondi, quelli sovrastano talmente in numero e in grandezza, che più non si richiede per acquistare a quei due ordini la riconoscenza della posterità.

Machiavelli e Dante.

Ordini del 500 fondati su quelli.

L'idea del cappuccino, descritta dal Manzoni, che è così moderna nel suo sentire e pur così italiana.

Machiavelli e Dante considerano Domenico e Francesco come restitutori di civiltà.

Elogio di Francesco.

La filosofia speculativa è uno dei primi parti di questi due ordini. Da loro escono i due uomini che levano la scolastica al suo più alto segno, e ne toccano il colmo, Bonaventura e Tommaso. Ciascuno consenziente all'indole del suo istituto. L'uno il filosofo dell'intuito e della contemplazione; l'altro della riflessione e della parola. La *parola* propria dei *Predicatori*. Divisi, imperfetti; uniti fanno perfetta l'opera.

Angustie della filosofia moderna. Malebranche è appena un mezzo Platone (*). Leibniz è il solo ampio, ma lo è meno, non dico di Platone e Aristotile, ma di Pitagora, Empedocle, Eraclito. Tre cause di queste angustie: 1° il protestantismo; 2° il psicologismo cartesiano; 3° il celtismo.

(*) *Si legge in margine:* Schelling e Hegel fra gli eterodossi.

Le idee dei giornali sono per lo più antischemi.

La morale è la scienza della virtù, e la logica è la virtù della scienza.

La filosofia per le scuole socratiche era congiunta colla morale. Prima di Socrate era la scienza del principio: dopo Socrate quella del fine. L'una guardava al passato e l'altra all'avvenire. Si partivano fra loro i due cicli.

Pei moderni la filosofia dee essere morale, religiosa, civile. L'essenza della filosofia veramente moderna è di essere cristianeggiata scientificamente. La cristianità scientifica della filosofia consiste nel principio di creazione e nella parola che lo esprime. Quello dà il Cristianesimo, questa il Cattolicismo.

Il genio etnografico che dee animare la filosofia moderna è cattolicoeuropeopelasgico (si faccia grazia al nome un po' lunghetto), pelasgico vuol dire romanogreco.

Erodoto nella storia (e i coetanei), Eschilo nella tragedia, Keplero nella scienza trascurano il sensato, il presente, l'immediato, il pratico, lo sperimentale, l'umano, ma curano l'ideale, il divino, il passato, l'ipotetico, il primitivo.

Tucidide, Sofocle, Galileo fanno il contrario.

Così la filosofia antica e la moderna.

La perfezione sta nell'accoppiamento. Ora il punto dell'accoppiamento è il principio della creazione e l'eterno.

Panteismo. Il razionalismo rigettando i fatti per amor dell'idea cade nell'errore di Eraclito che i fatti passino e non siano. I fatti passano, ma esistono, in virtù dell'atto creativo, e quindi hanno una realtà immanente, benchè finita e contingente.

Il sistema del Rosmini è inconciliabile: 1° coi prin-

cipii necessarii sintetici, perchè l'ente possibile non può costituire nessuna sintesi necessaria. Ora tutti i giudizi sono sintetici. Dunque, ecc.; 2° coi principii morali, perchè il concreto morale non si trova nell'idea dell'ente possibile. Dunque il sistema conduce all'immoralismo e al fatalismo.

Il Rosmini crede che l'intelligibile non è concreto, perchè egli è avvezzo come i sensisti a metterlo ne' sensibili. Tutto ciò che non si sente per lui è nulla, come tutto ciò che non si tocca o si vede è nulla pei materialisti. Egli anzi non s'avvede che la somma realtà e concretezza nel solo intelligibile consiste.

Voler provare la legittimità delle facoltà umane è contradditoria, poichè tal opra non si può fare senza ricorrere a tali facoltà. Egli è singolare che i Rosminiani abbiano voluto ripetere un circolo così vieto. L'uomo deve sempre credere nell'atto primo. Ma la sua fede non è cieca e istintiva, nè accompagnata da certezza e evidenza. Ora si tratta di spiegare come tale certezza e evidenza abbiano luogo. Si vuol chiarire il fatto, non giustificarlo. Ora per chiarirlo, bisogna procedere ontologicamente, e scendere da Dio all'uomo mediante la teorica dell'atto creativo che solo spiega le cose, e può anche solo spiegare le cognizioni.

A proposito della struttura dell'occhio e del magistero della visione, che si opera mediante quattro tramezzi trasparenti (la cornea, l'umore acqueo, il cristallino e l'umore vitreo), l'Eulero osserva poter parere ad alcuni « qu'une structure plus simple que celle de l'œil, « en n'y employant qu'une seule matière transparente, « aurait fourni les mêmes avantages; ce qui serait une « instance bien forte contre la sagesse du Créateur,

« qui, sûrement, a suivi dans ses ouvrages la route la
« plus simple, en employant les moyens les plus pro-
« pres. Il y a eu des esprits forts, et il en est encore
« assez, qui se vantent que si Dieu à la création avait
« demandé leur avis, ils auraient pu lui donner de
« bons conseils, et que bien des choses seraient plus
« parfaites. Ils s'imaginent qu'ils auraient pu fournir
« un plan plus simple et plus propre pour la structure
« de l'œil. J'examinerai cet œil des esprits forts, et
« d'après cet examen, V. A. verra très-clairement que
« cet ouvrage serait très-défectueux et tout-à-fait in-
« digne d'être mis en parallèle avec les ouvrages du
« Créateur. » (*Lettres à une princesse d'Allemagne*, Lettre 43.)

Lo stesso raziocinio si può applicare al sistema ideologico dei Rosminiani. I quali vogliono spiegare il maraviglioso fenomeno della cognizione, mediante l'ipotesi semplicissima del loro ente possibile, come secondo l'Eulero alcuni spiriti forti si credeano di potere oprar il fenomeno della visione con un apparecchio più semplice di quello del Creatore. Ma lasciando stare che la semplicità del rosminianismo è più apparente che reale, gli si può applicare l'avvertenza euleriana; che la semplicità è solo ammessibile nella scienza in quanto produce e spiega a compimento i fatti di cui si tratta. Ora come l'occhio materiale degli spiriti forti non potrebbe operare la visione del corpo, così l'occhio dell'anima, per parlar con Platone, se fosse fatto a tenor del Rosmini non potrebbe mai darci la notizia delle cose reali.

I Rosminiani vantano a torto la semplicità scientifica del loro sistema. Imperocchè 1° la sua semplicità non ispiega tutti i fatti della conoscenza e non è qual

deve essere la semplicità scientifica, quella per esempio della legge di attrazione; 2° la sua semplicità non è naturale, poichè si fonda in una complicazione. Qual è questa complicazione? È il supporre che la cognizione dello spirito umano procede a rovescio della natura e della realtà delle cose. Questo è un giuoco indegno di Dio; 3° il sistema dell'ente possibile è per questo rispetto molto meno semplice di quello della formola Ideale; giacchè questo spiega la cognizione col semplice intuito del reale, cioè dell'ente e dell'atto creativo. L'uomo conosce le cose come sono, assistendo all'opera loro e vedendo l'Artefice, l'atto e l'artifizio; 4° la semplicità del sistema rosminiano è antiscientifica, poichè è tale che esclude la complicazione dell'organismo e riducesi a una vuota e sterile astrazione. Ora la semplicità vacua dell'astrazione non è quella delle leggi di natura. Le leggi di natura sono semplicissime e complicatissime insieme; perchè semplicità e complicazione sono sistemi armonizzanti e del paro richiesti all'ampiezza della natura ed alla perfezione dell'universo. Le leggi della natura sono semplici, perchè une; complicate perchè unite generano una varietà grandissima. Ora tale è appunto la semplicità complicata della formola ideale; che una e semplicissima in se stessa produce tutta la enciclopedia. Dovechè l'ente possibile non partorisce nulla. E come potrebbe partorire qualche cosa, se non esprime una realtà e un'azione? La formola ideale nella sua semplicità è fecondissima, perchè non esprime la cosa nella loro inanità astratta, come la teorica dell'ente possibile, ma nella loro origine viva e concreta, cioè nell'azione creatrice. Essa contiene la fonte della vita ed è quindi fecondissima.

L'ente possibile è un cadavere: la formola ideale è nel campo dello scibile tanto vivace e ferace quanto l'atto creativo nel campo della realtà. I psicologisti moderni, di cui il Rosmini è l'ultimo, fecero della filosofia una scienza morta, una notomia arida, una tassologia infeconda, che è storia anzichè scienza; perchè il carattere della scienza consiste nel risalire all'origine del suo oggetto e nel dichiarare la natura mediante la produzione. Ciò fa la dottrina della formola ideale.

Il Rosmini ammettendo un solo intelligibile, cioè l'assoluto, e negando l'intelligibile relativo, è costretto ad affermare che le realtà create sono inintelligibili a Dio medesimo, od a rendersi panteista. Imperocchè se il reale, come reale, è a Dio inintelligibile, uopo è ammettere una intelligibilità creata e fare delle cose create una appartenenza di Dio medesimo. Ma v'ha di più; l'uomo, benchè non possa apprendere coll'intelletto le cose reali, le sente però, secondo il Rosmini, e quindi ne conosce la sussistenza; laddove Iddio, non potendo sentirle, non le conosce in nessun modo. Se già, come i Rosminiani lo fanno sensibile riguardo ai beati, nol fanno eziandio senziente rispetto alle sue fatture. E certo questo non è più assurdo di quello. Nè gioverebbe il dire che Dio conosce le cose reali finite nelle proprie idee che le rappresentano, o nell'atto che le crea. Imperocchè l'idea non rappresenta il reale come reale, ma solo il reale come possibile; onde l'elemento della realtà sfuggirebbe sempre alla divina conoscenza.

L'atto creativo poi, avendo per termine il reale, o ne importa la conoscenza o no. Nel primo caso v'ha un intelligibile relativo. Nel secondo si dovria dire che Iddio creando ignorerebbe il termine della sua

azione e che quindi l'atto creativo essendo cieco somiglierebbe agli atti instintivi degli uomini e degli animali. Si può imaginare un'assurdità maggiore!

Il sistema del Rosmini è quello di Aristotile: lo prese dal peripatetismo del medio evo. Aristotile non dà realtà all'idea fuori dell'individuo; ciò equivale a porre il solo concreto nel sensibile, ed a spogliare l'ideale della concretezza appunto come fa il Rosmini.

Platone dando la realtà alle idee pone in esse il vero concreto, il concreto assoluto. Ma siccome egli non ammette l'atto creativo che individua le idee, egli è costretto a essere emanatista e panteista.

I due sistemi furono rappresentati nel medio evo da un francescano e da un domenicano, cioè da san Bonaventura e da san Tommaso. Ma san Tommaso, senza evitare affatto l'influenza aristotelica, ci associò un germe di platonismo; il che non ha fatto il Rosmini.

Il grande errore del Rosmini è di negare la percezione intellettiva del concreto come concreto. Secondo lui l'uomo non ha che la percezione del concreto come astratto e la concretezza non è data che dai sensi. Ora ciò ci conduce a tutti gli assurdi del sensismo.

Il Rosmini non ha avvertito che la cognizione inchiude due elementi, il concreto e l'astratto; che questo non può stare senza di quello; che l'uno è dato dall'intuito e l'altro dalla riflessione.

Il Rosmini, colle migliori intenzioni del mondo, ha tirata addietro la scienza di cinquant'anni e l'ha ricondotta ad essere quella che era nei tempi di Condillac e di Kant.

VII.

Severità scientifica della filosofia. Larghezza viziosa.

A proposito del signor Cousin e della sua dottrina ho innanzi agli occhi una bella lettera del Sauli al nostro Giuseppe Massari, intorno al ritratto che lo scrittore francese fece del genio letterario e scientifico del cinquecento (*Mondo Illustrato*, Torino, 3 aprile 1847). Il Sauli loda lo stile del ritrattista, e in ciò ha perfettamente ragione; perchè il signor Cousin è uno dei migliori prosatori francesi dell'età nostra; pochissimi lo agguagliano per l'eleganza e la nobiltà del dettato, e niuno lo supera. Ma quanto alla materia, il caso è diverso, e la critica del dottissimo ligure può parere eccessivamente benigna; perchè il signor Cousin sa pochissimo di filosofia e del resto niente. Dico niente, parlando di vera dottrina e non di una semplice infarinatura, che quando è congiunta al tuono cattedratico del professore francese è peggiore dell'ignoranza. Il giudizio ch'egli porta sul secolo sedecimo ne è una prova. Egli scambia l'Italia di tal secolo colla Francia coetanea e coll'Italia del secolo precedente. Tutti i caratteri da lui notati si possono applicare al cinquecento francese, molti al quattrocento italiano; ma non ve ne ha pure un solo che sia adattabile ai compatrioti e contemporanei del Machiavelli e dell'Ariosto.

Il metodo analitico è servile, e degno dell'età mo-

derna. Nacque coll'eterodossia del secolo XVI. È il processo esaminativo di Zuinglio e Lutero. Non è il metodo di Galileo e degli altri grandi scienziati moderni. La scienza moderna partesi in due rami: l'uno ortodosso e creativo, l'altro meramente analitico e impotente.

Questo secondo comincia con Bacone, che nulla crea, e continua cogli enciclopedisti, che distrussero. Il ramo ortodosso nacque in Italia con Galileo ed è pelasgico. Il ramo eterodosso nacque in Francia con Cartesio ed è celtico.

La scienza sintetica è la sola virile, libera, degna dell'uomo e degl'ingegni grandi perchè creatrice. Ma questa creazione non è arbitraria poichè è fatta dietro a un tipo rivelantesi all'ingegno e confermata dalla riprova. Come chi adatta i pezzi di una pittura sminuzzata, e la rifà. L'armonia che nasce dal rifacimento prova la bontà del lavoro: così nella vera sintesi. La sintesi è una ricostruzione mentale dell'Idea creatrice, mediante la riunione armonica dei concetti presenti allo spirito umano, i quali son quasi i pezzi rotti di quella.

V'ha una falsa sintesi che nasce non dalla mente ma dalla immaginativa. Essa è anco eterodossa, come la sola analisi; ed è germanica di genio e di origine. Essa è capricciosa e non segue un tipo, o segue un antischema.

L'osservazione è un semplice intuito della creazione divina. L'esperienza è una cooperazione alla creazione divina, e quindi una creazione umana. Nell'una l'uomo non è attivo quanto alla natura; lo è nella seconda.

Le scienze fisiche e sperimentali sono dunque una creazione. Ecco come la formola ideale è tutto lo scibile.

Le scienze fisiche sono sperimentali *a posteriori*, non *a priori*, perchè l'uomo le crea, come causa seconda. Ora ogni creazione seconda è *a posteriori*. Sola la causa prima può fare una fisica *a priori*. E veramente lo Schelling che ammette una tal fisica è panteista.

La filosofia dee ubbidire al senso comune e dee sovrastargli. La filosofia è falsa sia che ripugni al senso comune, sia che gli si appareggi. I difensori e i nemici del senso comune hanno amendue ragione e torto.

Dee ubbidire al senso comune nei primi principii e nelle ultime conclusioni. Dee scostarsene nel processo, cioè nel mezzo scientifico. La ragione si è che il senso comune è l'intuito, e la riflessione filosofica dee pigliar le mosse dall'intuito e collimare al punto onde mosse.

Ma se nel processo non se ne scostasse, la riflessione non saria più riflessione e si confonderebbe coll'intuito.

La natura fa il pregio delle cose; il fattizio ne fa il dispregio. V'ha un gran divario tra il fattizio e il mimetico. Questo è anche naturale, quando erumpe dall'intelligibile, lo contiene, lo esprime; laddove il fattizio è vuoto e non cuopre nulla. È un segno senza significato, una corteccia senza midollo. Ciò si vede chiaro nella religione, di cui il simbolo e il culto sono la mimesi, e la superstizione è l'elemento fattizio. Fattizio è il gesuitismo, mimetico il Cristianesimo cattolico.

La civiltà si compone di molti elementi mimetici legittimi, che sono necessari alla sua vita; ma racchiude in oltre molti elementi fattizi che le nocciono. Se tali ingredienti fattizi prevalgono sui naturali, la civiltà diventa corrotta, frivola e vana. Tal è per lo più la civiltà moderna, specialmente gallica in confronto colla

antica. L'antichità e la modernità (se da questa si sequestrano i proventi cristiani) differiscono fra loro come la realtà e l'apparenza. La cultura moderna è per lo più una mimesi senza metessi, cioè senza sostanza.

Tal fu in Italia quella letteratura e filosofia cortigiana, così detta perchè nacque principalmente nelle corti, e che incominciata col secolo XVI finì nel secolo scorso. La quale può con pari ragione chiamarsi forestiera, poichè la corte stessa, onde trae il nome, è straniera di origine all'Italia. Fu fra noi recata dai Francesi, dai Tedeschi, e dagli Spagnuoli. Lingua cortigiana del 500. Filosofia cortigiana del Castiglione, del Casa, del Tasso, dello Sperone. Due soli filosofi naturali di quel tempo, il Gelli e il Machiavelli; ambedue toscani, perchè la Toscana è la provincia italiana in cui il fattizio non alligna. Dialoghi del Tasso sono un vivo esempio di tal filosofia, che non era ancor morta ai tempi del Maffei e del Zanotti. Ciò che distingue tal filosofia nata nelle corti si è che ella si occupa del fattizio e del frivolo, non del naturale e del sostanziale. Ed è ragione perchè nacque nelle corti, dove tutto il falso alligna. Sostituisce il galateo alla morale, la cortegianìa alla coltura, l'arte cavalleresca alle arti nobili o utili, la nobiltà del sangue a quella della virtù e dell'ingegno, ecc.

Alla filosofia cortigiana succedette la filosofia forestiera, meno fattizia, ma non più italiana dell'altra. Tal è quella filosofia statistica, economica, politica, ecc., che ora signoreggia e che è spesso non meno frivola dell'altra, sia perchè non ha salda base, e perchè impicciolisce gli animi e gl'ingegni, e rode il genio nazionale. Oltre che tal filosofia straniera sottostà anche

alla cortigiana per la lingua; giacchè quella dei cinquecentisti era spesso elegantissima e sempre italiana; laddove quella dei filosofi odierni è orribile e barbara.

Diversità essenziale tra il fattizio, il posticcio e il mimetico, si è che il primo è improduttivo, l'altro no. Si dee dire dei concetti e instituti, quel che del lusso. La natura è mimetica e produttiva. La falsa civiltà (come v. g. la corte) è fittizia, posticcia e improduttiva. La virtù creatrice è il marchio del reale e del naturale.

Il fattizio è una mimesi senza metessi.

Dante allude alla filosofia relativa fenomenale in questi versi:

> Voi non andate giù per un sentiero
> Filosofando; tanto vi trasporta
> L'amor dell'apparenza e 'l suo pensiero. (*Par.* XXIX.)

La filosofia germanica in generale e in ispecie l'Egelianismo esagerano la forza della ragione e della filosofia o scienza. La ragione umana, secondo essi, pareggia il vero, e la filosofia può aspirare a conoscerlo intieramente. Questa presunzione è contraria agli ordini dell'universo. Lasciando stare che la ragione umana è finita, la filosofia di cui tanto si promettono i nuovi savi non è l'attuale, ma la palingenesiaca. La filosofia presente dee essere mimetica, imperfetta come l'uomo presente. L'opera dee essere proporzionata all'artefice. Essa dee conoscere dei limiti; e i limiti sono i *misteri*. In virtù solo dei misteri essa può essere progressiva infinitamente. La vera filosofia dee dunque aver dinnanzi a sè una prospettiva misteriosa a cui solo si può accostare per approssimazione.

La ragione è sterile, vuota, inefficace senza la natura, come la natura senza la ragione. La loro forza, fecondità, efficacia dipende dal loro accoppiamento.

Comte e Littré han ragione a voler che la filosofia sia positiva. Ma han torto a rigettare intanto la religione e la metafisica. La metafisica fa parte della natura poichè è il pensiero: la religione fa parte della natura perchè è l'infinito. La natura non dee separarsi nè dalla filosofia, nè dalla religione, nè dalla politica. La natura è l'universo. La natura è regola, appoggio, conferma della scienza, della religione, della politica. Il suo connubio impedisce la filosofia di degenerare in ideologia vuota (nominalismo scientifico). Impedisce la politica di tralignare in utopia (nominalismo civile). Impedisce la religione di tralignare in mistica (nominalismo teologico). L'armonia della filosofia, politica, religione, è la guarentigia della positività loro. I sistemi spiritualisti moderni han torto di separarsi troppo dal sensismo, cioè dal positivo della natura. La natura è criterio del pensiero e dell'azione, secondo la dottrina di Tertulliano. Questa dottrina è cristiana, perchè il Cristianesimo evangelico migliora la natura, non la combatte, nè ne fa divorzio. La terrestrità e temporalità del Cristianesimo ne è una prova. Dio, lo Stato, la scienza sono le tre risultanti della natura. Il processo riflessivo della formola ideale muove dalla natura.

Due sorta di mitologie: l'una fantastica (dei teologi pagani poeti), l'altra intellettuale (dei filosofi eterodossi). In quella l'imagine copre l'idea, in questa ne fa le veci e ne ha le apparenze.

Ogni eterodossia si risolve nell'emanatismo panteistico. Ora ogni emanatismo panteistico è una mitologia ideale.

Tutti i filosofi moderni eterodossi da Spinoza a Hegel sono mitologi. La filosofia in mano degli eterodossi diventa poesia.

Il panteismo è un mito ideale padre di tutti i miti filosofici. L'ente possibile è un mito del Rosmini. Il mito ideale è la confusione di due idee contrarie, mediante un'imagine che copre le contrarietà loro. La medesimezza dei contrarii reali *nell'imagine* è il mito (*). La armonia dei contrarii reali, e la medesimezza dei contrarii apparenti *nell'idea*, è il vero.

La mitologia ideale moderna cominciò con Cartesio. Essa è la falsa ipotetica.

L'essenza del mito ideale consiste nel trasportare nell'ente le proprietà dell'esistente e quindi confondere il sensibile e l'intelligibile, cioè i due estremi della formola; nel che risiede l'essenza del panteismo.

Così l'ente possibile del Rosmini è l'*ideale* senza *reale*, l'*astratto* senza il *concreto;* e quindi è un misto dell'Ente e dell'esistente.

L'Assoluto dei Tedeschi è un vero mito. È Dio; e pure si sviluppa; è nello spazio; è nel tempo; si perfeziona; contiene sostanzialmente la creatura, ecc.

Vi sono tre cose:

il sensibile o fenomeno	}	Ente
l'intelligibile finito o la forza creata .	}	Creazione
e l'Idea o infinito	}	Esistente

Ci sono dati da tre facoltà: ragione platonica, percezione (reidiana) e sensibilità.

(*) *Si legge in margine :* Talvolta l'imagine dei mitografi ideali non è un'imagine visiva, ma un semplice nome o vocabolo. I Rosminiani se ne dilettano.

La filosofia compiuta ammette del pari questi tre elementi. La filosofia incompiuta nega l'uno o l'altro di essi. La filosofia compiuta o incompiuta sono frutto dell'ingegno compiuto o incompiuto. L'ingegno compiuto è triforme; l'incompiuto biforme ovvero uniforme. L'ingegno pelasgico è il solo triforme, e quindi il solo ortodosso o vicino all'ortodossia. Quindi il panteismo puro e il sensismo non ebbero mai il predominio presso gli Italogreci.

L'ingegno germanico è biforme (*); ammette solo il fenomeno e l'infinito, e nega il loro mediatore. Quindi è idealista e panteista. Burdach, Hegel, ecc.

Quindi la sua nebulosità nelle idee e nello stile: il lusso delle imagini e il vago, il vaporoso, l'indeterminato delle idee, perchè fra l'imagine e l'Idea non tramezza il concetto.

L'ingegno celtico è uniforme; non afferra bene che il fenomeno. È debole, imbelle, quanto agli altri due concreti. La lingua francese è il tipo di ciò. — Materialismo, sensismo, indifferentismo.

L'ingegno pelasgico è triforme. Armonizza insieme le tre cose, evita gli eccessi. È dialettico, ortodosso. Il latino, il greco, l'italiano ne son lo specchio. L'ingegno pelasgico rappresenta la triade; il germanico la diade; il celtico la monade.

L'ingegno pelasgico è ctisologico e metessico. È ctisologico perchè ammette la creazione che è l'armonia dei due opposti, dell'Idea e del fenomeno. È metessico, perchè presenta la metessi nella mimesi.

(*) *Si legge in margine:* I Germani superiori non di tipo, ma di vita e gioventù a noi Italiani.

VIII.

Eclettismo.

Vi sono due spezie di eclettismo: l'uno razionale, scientifico, anticipato, fondato sur un sistema a *priori*; l'altro empirico, e solo a *posteriori*, come quel del Cartesio.

La dialettica è necessariamente eclettica. L'eclettismo è la dialettica applicata alla storia della filosofia; cioè l'unione dei sistemi diversi e contrarii. Ma l'eclettismo per essere dialettico dee essere del primo genere.

L'eclettismo a *priori* è quello che si fonda sull'idea di creazione. Ora siccome l'Italia è la nazione creatrice e dialettica per eccellenza; siccome essa ha fra le nazioni il grado che il ctisologismo, ha fra i sistemi, ne segue che ella dee pure essere la nazione eclettica.

Come eclettica l'Italia dee riassumere, conciliare, unificare, mediante il ctisologismo, tutti i sistemi passati e presenti; quindi 1° la filosofia orientale; 2° la filosofia grecolatina; 3° la filosofia cristiana dei Padri; 4° la filosofia scolastica del medio evo; 5° la filosofia del risorgimento; 6° la filosofia moderna di Europa.

Le nazioni filosofiche moderne oltre l'Italia sono Francia, Germania, Inghilterra: la filosofia italiana dee dunque accogliere l'elemento filosofico razionale di ciascuna di esse. Tali elementi sono: 1° Francia. Il sensibile, e l'esterno. Mimesi, cioè il me, il corpo, la parola. Cartesio, Condillac, Bonald, Buchez. Sociale,

esterno, politico, della filosofica dottrina della libertà della speculazione applicata; 2° Germania. L'idea, ma ingombra dalle nebbie panteistiche. Hegel. L'idea germanica non è l'idea, ma la metessi cosmica; non l'originale ma la copia; 3° Inghilterra. Il senso comune. Reid, scuola scozzese. Unione della mimesi colla metessi e coll'idea; ma in modo empirico superficiale. Così la triade della Francia, Germania, Inghilterra rappresenta la mimesi, la metessi e l'unione loro. L'Idea propriamente detta non ci si trova. Questa è una prerogativa della nazione ortodossa cioè dell'Italia. L'Italia per mezzo dell'Idea dee armonizzare i tre altri elementi.

Falso eclettismo.

I vari sistemi di filosofia secondo l'Hegel sono paralleli, omogenei, dello stesso valore quanto alla sostanza, e non differiscono che di grado e di esplicamento, come i vari momenti dell'idea che rappresentano. Egli perciò immedesima il vero ed il falso, e se risponde logicamente alle sue premesse dee del pari identificare il male ed il bene, perchè la medesimezza di tali contraddittorie nasce dal principio fondamentale dell'Egelismo, cioè dall'identità dell'ente e del nulla. Il vero infatti è l'ente, e il falso è il nulla, quanto alla cognizione.

Una tal dottrina introduce una confusione universale, che non si può evitare se non distinguendo i contrarii e separando i contraddittorii. La storia dee dunque ammettere una moltiplicità e differenza reale fondata sopra una dualità e discrepanza originale e primitiva.

E come nella storia delle azioni, tal dualità è quella del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, così

nella storia dei pensieri essa diventa la verità e l'errore, il vero ed il falso. Le quali due coppie di dualità insieme congiunte formano il contrapposto dell'ortodossia e dell'eterodossia. E tutte sono fondate sul principio dialettico di creazione; il quale separa infinitamente le contraddittorie fondamentali dell'ente e del nulla, come il principio sofistico del panteismo le mescola insieme.

Ma il falso, in quanto forma una dottrina non è un puro nulla, e dee quindi avere del positivo e del vero. Come si fa questo connubio? Il concetto di apparenza ce lo fa intendere. L'errore è una apparenza. Ora l'apparenza è un composto di essere e di nulla, di vero e di falso.

Non è nulla poichè è qualcosa; non è realtà, poichè è apparenza. L'apparenza è un germe, una virtualità di realtà che si piglia per la verità intera ed esplicata. L'essere consiste solo in questo scambio. Ora l'involuzione della realtà è la mimesi. Dunque l'errore è lo scambio della mimesi colla metessi. L'eterodossia è la scienza mimetica scambiata colla metessica. E quali sono le fonti di questo scambio? Sono tre: 1° la natura che col fenomeno ci porge la mimesi; 2° il senso che in noi risponde al fenomeno esterno; 3° la fantasia che sostituendosi alla ragione conferma l'errore innocente del senso e della natura.

La storia della filosofia non è dunque la serie dei momenti dell'idea poichè l'idea non ha momenti in se medesima; ma ne piglia solo nello spirito nostro, in quanto diventa metessi (intelligibile relativo). Essa è bensì la serie dei momenti della metessi e della mimesi. La prima ci dà l'ortodossia, e l'altra l'eterodossia.

Leibniz. Del suo sistema:

« Il semble qu'il prend le meilleur de tous côtés et

« que puis après il va plus loin qu'on n'est allé en-
« core. » *(Nouveaux essais sur l'Entendement humain*,
liv. I, chap. 1. — Œuvr. phil., ed. Raspe, p. 27.)

« Descartes dans son homme dont la formation lui
« coûte si peu, mais approche aussi très-peu de l'homme
« véritable. » (T. II, part. I, p. 43.)

« Les simples mathématiciens qui ne s'occupent que
« de jeux de l'imagination, sont capables de se forger
« de telles notions. » *(Ib.*, p. 148.)

L'eclettismo è vano perchè essendo un sistema raccoglitivo esclude il principio creativo, e quindi è una vana imagine del genio celtico, il quale non crea se non in apparenza, poichè non sa conservare i suoi punti; e senza conservazione non si dà vera creazione. Onde ha luogo soltanto nella vecchiezza della filosofia, cioè quando essa ha perduta ogni virtù generativa, ed è diventata sterile; come accadde nell'antica Grecia e nella moderna Francia. Che se l'antico eclettismo è di gran lunga superiore al moderno, non è da maravigliarsene, correndo tra i fini le stesse diversità dei principii, onde i francesi eclettici sono di tanto superiori agli alessandrini, quanto la profonda semiortodossia di Pitagora alla superficiale e puerile eterodossia di Cartesio.

L'eclettismo vuol conciliare i varii sistemi. Due sorta di conciliazioni si trovano: l'una apparente, l'altra effettiva. Gli eclettici danno opera solamente alla prima; perchè senza creazione di nuovi elementi scientifici non si dà vera e stabile conciliazione. L'azione conciliativa e dialettica non si distingue dunque sostanzialmente dall'azione creatrice, come nell'universo l'azione ordinatrice del *Nóos* non si distingue da quella che crea la sostanza. La ragione si è che Dio crea, indi-

viduando finitamente un' idea, e siccome l' idea è la forma e l'ordine, egli è impossibile che Iddio crei senza ordinare, o ordini senza creare. Il caos divino è un segmento umano.

Parimente in filosofia non si ponno conciliare i varii sistemi senza trovare un'idea nuova in cui essi si appuntino.

Hegel tolse da Federico Novalis il suo eclettismo:

« Dans tout système particulier, dit Novalis, une idée « principale ou plusieurs se sont développées aux dé- « pens des autres; le vrai système consiste à faire droit « à toutes en donnant à chacune la véritable place. » (Wilm., T. III, p. 19, 20.)

La filosofia è come l' organismo in cui lo sviluppo soverchio di un organo nuoce agli altri.

E come secondo il sistema di Stefano Geoffroy de Saint-Hilaire, quando un organo non si svolge, se ne veggono pure le tracce (come le mammelle nell'uomo, i denti in certi uccelli), così trovansi nei sistemi esclusivi i rudimenti incoati delle idee escluse.

IX.

Psicologismo.

Secondo l'effato apollineo e socratico: *conosci te stesso*, la psicologia è il Primo scientifico, ma in quanto si rannoda all'atto creativo. Imperocchè la cognizione di sè non si può avere senza l'idea di sè; nè l'idea di sè senza l'Idea, e quindi senza l'atto creativo. D'altra parte

l'Idea, l'Ente non si possono conoscere che in relazione coll'esistenza, cioè nella creazione. Ora siccome fra le esistenze lo spirito umano è nobilissimo e importantissimo, così per la sua intrinseca eccellenza, come perchè esso è *noi*, la personalità nostra, ne segue che l'atto creativo si dee studiare più tosto nel suo termine psicologico, che nel fisico e cosmologico. Per tal modo il psicologismo socratico si accorda dialetticamente coll'ontologismo, mediante la sintesi dell'atto creativo.

Il subbiettivismo è inevitabile della scienza. È come il moto apparente del sole. L'uomo terrestre porta nell'universo il moto della terra. Così lo spirito porta in Dio e nell'universo la natura dello spirito. Ma è conscio di portarla. Kant perciò ha ragione e torto ad un tempo.

I falsi sistemi sono quelli che obbiettivano il subbiettivo. Così fanno i panteisti, i dualisti, ecc. Essi fanno come Protagora l'uomo misura di tutto. Il loro dio, il loro mondo è l'uomo. Sono antropomorfiti e tolemaici in ogni scienza.

Volete conoscere l'uomo e il mondo? Studiate il Dio dei panteisti, la rivelazione, il Cristo dei razionalisti. La teologia di Hegel, e la cristologia di Strauss sono vere antropologie. E ciò si chiama universalità, progresso, imparzialità, filosofia? Ridurre tutto all'uomo! Povera gente! Dico con Cicerone: *divina mallem ad nos*. Meglio è deificar l'uomo che umanare Iddio.

Ho detto altrove che tutti i sistemi tedeschi nati dal Kantismo con tutta la loro pretensione di essere universali e obbiettivi, si risentono del loro subbiettivismo originale. Ciò si vede in ispecie nell'Hegelismo, che non è altro in sostanza se non la dottrina del Fichte ridotta a maggior rigore. Quindi gli Egelisti più rigidi

tornano al subbiettivo onde nacquero. Il Fichte non ha egli tentato di subbiettivare il Cristianesimo?

Ione in tal maniera parla del delfico precetto:

> *Conosci te medesmo* agevolmente
> Può dirsi e non è molto gran parola,
> Ma poi metterla in opra è tal fatica
> Che non è chi l'intenda altri che Giove.
>
> (PLUT., *De Cons. ad Apol.* 51.)

La ragione si è che Dio solo ha la piena idea di noi stessi. Dio solo ha la perfetta *coscienza* dell'uomo, perchè egli ne è creatore, e solo il principio creativo compenetra appieno la natura.

Trad. lett. di Ione: *Conosci te stesso non è gran parola, ma tal cosa che Dio solo la conosce.*

> *Conosci te medesmo* è breve detto,
> Ma tal che a Giove sol piano è l'effetto.

Convertire l'oggetto nel soggetto, e identificarli; ecco il psicologismo. Questa formola è di grande importanza. L'oggetto e l'ente, il soggetto e l'esistente s'immedesimano; il loro vincolo è la creazione. Il psicologismo, che immedesima l'oggetto col soggetto, contiene il germe del panteismo. Il panteismo è il psicologismo sviluppato e vestito di forma ontologica. Ma questa forma è apparente, poichè il psicologismo ontologicamente considerato è essenzialmente nullista.

La filosofia dee essere una forza. Ora la psicologia non è forza perchè non è principio, ma fatto. Il fatto è inorganico, l'idea organica: così la loro scienza. I principii sono le forze nell'ordine delle cognizioni, come le forze sono i principii nell'ordine delle cose. Quindi

il vario senso della parola *principio*. Il principio primo è creatore come la forza prima. Tal è il principio protologico. I principii secondari come le forze seconde sono solo generatori, perchè ivi l'idea è copulata al fatto già da lei creato. La scienza creatrice è dunque l'ontologia o meglio la protologia. Quindi degna d'Italia che è la nazione creatrice.

Il principio primo non si sviluppa, ma crea: gli altri non creano, ma sviluppano.

La filosofia eterodossa, nemica della religione, è il solo psicologismo. La pugna di cui parla il Cousin corre solo tra la falsa filosofia e la religione. Quindi ha luogo nelle epoche di decadenza; e la filosofia dopo aver combattuta la religione, distrugge se stessa. Allora la religione ripiglia il suo vigore e ricerca l'ontologismo mediante la parola che lo costituisce. Tal è l'ufficio della età presente e d'Italia.

Nemici della risurrezione della filosofia per opera della religione: 1° i partigiani del vecchio psicologismo; 2° i nemici di ogni filosofia, che vorrebbero ridurre la religione a una parola senza idea, al sovraintelligibile senza l'intelligibile.

La filosofia non può essere centro e fulcro enciclopedico; nè centro e fulcro nazionale; nè centro e fulcro morale, se l'ontologia non predomina. Per mezzo dell'ontologia soltanto si unisce colla religione. L'Idea è il nesso dell'enciclopedia, della nazione, dell'individuo. È perciò religione; e si unisce colla fede mediante la parola.

Idealità delle nazioni: scomparsa da che la psicologia prevalse, e l'ontologia invece di essere principio divenne corollario.

Nazioni ontologiche: sono le sole eroiche. Presso gli

antichi la superiorità degli Ionii sugli Eolicodoriesi nacque dal prevaler del dogma sul senso. — Roma antica.

Carattere individuale. Il carattere morale dipende dall'intellettuale: questo dalla fede all'Idea. Prostrazione del carattere moderno. Viziosa educazione che non sviluppa la fede. L'idea di Dio non predomina. — Il psicologismo è in contraddizione coll'antichità aurea e col Cristianesimo.

Il psicologismo è un egoismo intellettuale; è la causa dell'egoismo, dell'individualismo. L'idea può solo unir gli uomini.

Necessità di fondar tutto sull'ontologia. Necessaria alla scienza, alle lettere, alla politica. Grandezza dell'uomo nasce dal prevalere dell'ontologia. Nazioni ontologiche e psicologiche. I Pelasghi pertengono alle prime, i Celti alle seconde. La piccolezza moderna nasce in gran parte dal prevalere della psicologia. Cartesio. — La filosofia ridotta a tritumi analitici. Senza grandezza, nè forza, nè influenza civile. Lo studio dell'uomo così sterile come quel degli insetti. Che divario tra la virilità dell'antica sapienza e la moderna! Le nazioni psicologiche periscono. La psicologia non può esser base. La cognizione è vero strumento che si legittima da sè mediante l'evidenza. La cognizione è lo strumento della filosofia, non la filosofia stessa. Coloro che riducono la filosofia alla psicologia sperimentale sono come chi riducesse la scultura all'arte di fare gli scalpelli. La psicologia è scienza seconda non prima. — Lo spirito psicologico acceca, e induce *in improbum sensum*. Prove: Francia, Italia, pongono il vero nel falso: si credono di essere dotti quando pargoleggiano. Scambiano le obbiezioni colle risposte. Rosminianismo ne è una prova.

— Psicologismo contrario alla morale: l'uomo in sè trova l'egoismo non la legge. — Alla politica: l'uomo in sè trova la forza non il diritto. — All'estetica: l'uomo trova in sè il piacevole e il brutto, non il bello. — Alla religione: l'uomo trova in sè l'ateismo o un Dio panteistico. Infatti la sola ontologia che si può edificare sulla psicologia è il panteismo; come fanno i Germani. — L'uomo non è grande se non si alza sopra di sè. L'ingegno umano dee mettere in Dio la sua leva per sollevare l'universo. — I sistemi più grandi delle scienze fisiche sono ontologisti: così quel dell'attrazione e quello di Copernico.

Se le nazioni per essere grandi deggion essere ontologhe, non possono esser ontologhe se non son cattoliche. Il cattolicismo è lo strumento, non la base dell'ontologia. La parola è come la cognizione, uno strumento necessario alla scienza; ma non è la scienza. Errore di coloro che vorrebbero fondar la filosofia sulla religione.

La forza del carattere nasce dall'ontologismo, non dal psicologismo, perchè l'attività infinita dell'oggetto può solo avvalòrare il soggetto. Il psicologismo cartesiano è sterile, molle, fiacco, come il genio e l'idioma francese. Pelagio indebolisce l'uomo. Fichte gli dà una forza apparente, violenta, convulsa, che non dura, confondendo l'oggetto col soggetto.

La forza del carattere grecolatino (pelasgico) nasce dall'oggetto, cioè dall'Idea civile, dal Logo patrio.

L'ontologismo però non può afforzare l'uomo se non è ortodosso. Quello dei panteisti concentra il soggetto nell'oggetto mediante una sterile contemplazione. L'Ente per fortificare dee essere creatore. Mediante la virtù creatrice l'oggetto senza mischiarsi col soggetto lo cor-

robora. Tal era in parte il Logo antico; tale affatto il cristiano.

I due precetti delfici contengono la somma della sapienza socratica e platonica. Non sono solo pratici, ma speculativi: sono il metodo universale della scienza come della morale e della politica. I moderni intendono il *conosci te stesso* psicologicamente e cartesianamente. Tal non è il senso socratico e platonico. *Conosci te stesso* alla socratica vuol dire *conosci te nell'Idea*, *in Dio*, *nel Logo:* cioè studia nel Logo principalmente te stesso, e il resto in ordine alla tua vita morale. Ecco il vero ontologismo attivo, fecondo, non sterilmente contemplativo. Havvi infatti un ontologismo presuntuoso e sterile che studia le cose non in ordine all'uomo, e fu il solo combattuto da Socrate. L'altro precetto *niente troppo* esprime l'armonia pitagorica, che è legge suprema del mondo, la dialettica e l'Ero platonico che accostan gli estremi e conciliano i contrarii, e la media morale di Aristotile. L'apoftegma include la moderazione scientifica, che è l'accordo e l'universalità dei veri, il genuino eclettismo.

I due oracoli sono anco applicabili alla politica. *Conosci te stesso* indica il senso nazionale, chê è la personalità, la vita, la sapienza delle nazioni. *Nulla troppo* indica il governo misto, che è il più perfetto, e la moderazione civile.

Conosci te stesso. Studio dell'uomo e dello Stato nel Logo.

Nulla troppo . . Dialettica armonica e universale.

Notisi che son due oracoli procedenti dall'imperativo.

Ione, poeta citato da Plut. (*De Cons. ad Apoll.*, 51), dice che il *conosci te stesso è solo inteso da Giove;* ciò

vuol dire che Giove solo ha piena coscienza del Logo (e quindi dell'idea tipica dell'uomo), che è lui medesimo.

L'analogia di Kant e Cartesio fu notata accuratamente da un uomo dottissimo, nelle opere di cui non si cerca per ordinario la metafisica.

« On peut affirmer que tout ce que Kant et ses secta-
« teurs ont dit de plus raisonnable et de plus intelli-
« gible se trouve dans Descartes; c'est lui qui a posé
« la base de leur édifice. Il avait très-bien observé
« avant eux que la manière dont l'homme conçoit les
« choses devait participer de la nature particulière de
« son intelligence, de même que la manière dont il les
« voit physiquement et avec les yeux du corps, parti-
« cipe de la structure particulière de l'organe de l'œil.
« Ce sont ces formes ou ces modes dont l'intelligence
« qui reçoit revêt nécessairement toutes les concep-
« tions ou impressions qui lui sont transmises par les
« sens, que Descartes appelait justement *idées innées.* »
(Walkchenaer, *Not. aux Voy. dans l'Amér. mérid. d'Azara*, tom. I, p. 178, 179, not.)

X.

Pensieri sull'educazione cristiana (1).

Scuole infantili.

La creazione è continua cioè perpetua e universale. Quindi il lontano di tempo e di luogo a noi vicino si rinnovella. Abbiamo sotto gli occhi i principii del mondo e le cosmogonie delle nubilose. La ragione si è che tutto è in tutto come dice Anassagora, e come dópo lui ripeteva il gran cardinale di Cusa.

La scienza moderna colse in parte questa verità. Dico in parte, perchè spinse tropp'oltre la precisione della somiglianza, e non l'allargò a tutti i generi. Perciò Cuvier rideva dell'unità della forma organica e la chiamava una filosofia per metafora. Non s'accorgeva l'uomo sommo che con ciò la giustificava; perchè le metafore se sono naturali importano una certa identità; giacchè sono il simile nel dissimile (*).

Altri guastò l'idea col panteismo. Ma anche qui ha del vero. Se facessimo queste considerazioni saremmo

(1) Questi pensieri e quelli che seguono facevano parte probabilmente di quelli che l'Autore intendeva svolgere nei suoi preliminari: e però, quantunque non abbiano nesso diretto con ciò che precede, mi è sembrato opportuno di collocarli al seguito delle nozioni generali. È ben noto come l'Autore in tutte le sue opere metafisiche si compiacesse a fare delle digressioni sulla letteratura e su cose pratiche. (*Nota di G. M.*)

(*) *Si legge in margine:* Foglia, cellula, germe, vertebra.

meno increduli verso le cose antiche e lontane. Schiavi del senso peniamo ad ammettere ciò che non è presente. Così, p. e., la creazione dell'uomo (*), il dono della favella in lui divenuta infusa, la fondazione della prima città, delle religioni, l'opera dei primi legislatori, Teseo, Romolo, Numa, Cadmo, ecc., ci paiono miracoli (**). Così pure se l'Italia fra le altre onte non avesse quella di non aver pure una colonia, se potesse averne ci parrebbe gran cosa di pensare che sulle sponde dell'Usumaita cominciasse una città nuova. Ma la nostra meraviglia scemerebbe, se tutto ciò succedesse in ristretto sotto gli occhi nostri.

Ora la è così, e torno al mio Anassagora: tutto è in tutto. E dico: l'Eden primitivo, e le prime instituzioni dei popoli, e le colonie, e le prime invenzioni, e le opere dei tesmofori, e i miracoli del mondo antico e quelli del nuovo sono fra di noi, nel nostro secolo, in Europa, in Italia, nelle varie sue città, nelle sue case.

Proverò il mio detto con l'instituzione benefica a cui cooperano cioè colle scuole infantili.

Il fanciullo impara a parlare, a leggere, a scrivere. Ora pogniamo per principio che imparare e inventare è sostanzialmente tutt'uno, e che niuno impara se non quello che inventa.

Teorica di Platone sulla reminiscenza.

Si dirà che è un sogno. Certo v'ha in essa una parte mitica, ed è ciò che riguarda la preesistenza delle anime nel seggio sopraceleste.

Ma v'ha del vero, e basterebbe a farlo credere che

(*) *Si legge in margine:* L'idea primitiva.

(**) *Si legge in margine:* Le grandi scoperte.

fu adottato da un teologo severo come Sant'Agostino, e dall'ingegno severo del creatore delle scienze osservative e sperimentali, da Galileo. E di vero l'analisi della cosa è il primo. Che cos'è l'inventare, se non ricevere le idee da sè, o piuttosto da Dio e non dal di fuori? Or come un'idea si può ricevere dal di fuori? Il di fuori eccita l'idea coi segni, ma non può darla, non può trasfonderla. Ed è per questo che il cieco di nascita non potè mai avere l'idea del colore, nè il bruto alcun concetto intellettuale. Certo se le idee venissero dal di fuori, il bruto sarebbe capace di disciplina, perchè sarebbe capace di ragione.

La ragione sarebbe in tal caso un dono esterno che si potrebbe innestare nell'animo come il cultore incalma un frutto sur un altro, e come il Ruysch infonde il senso nelle sue mummie. Ora il dire che la ragione è intrinseca e il dire che le idee razionali non vengono di fuori non è tutt'uno? Dunque io conchiudo che l'imparare essendo un inventare, ogni insegnato non solo è mutuo, ma autonomo, e che l'uomo è in ogni caso maestro di se medesimo, o più tosto che in tutti i casi Dio è l'unico maestro.

Ma si dirà: chi impara ha almeno bisogno di segni, di un maestro, di un'opera esteriore, il che non ha luogo in chi inventa. Non ha luogo? Pensateci bene prima di asserirlo. Qual è l'inventore, lo scopritore, le cui idee non siano deste da qualche cosa di esterno; da un libro che legge, da un discorso che ode, da un oggetto che vede, da una sensazione che prova, da un caso spesso mirato, ecc.? Di qui nasce l'utilità del confabulare per eccitare nuove idee. Goethe pigliava le sue idee poetiche dalla conversazione. Cotalchè anche qui

non vi ha essenzial divario fra chi impara e chi inventa. In ambo i casi v'ha due agenti, due azioni: l'uno interno, l'altro esterno, dentro e fuori, come i due seggi nella generazione. Tal è ogni opera organica anzi creata. Non v'ha operazione naturale senza dualità o pluralità di forze. Dio solo è creatore nell'unità pura, perchè questa unità è infinita. E qui torna il luogo di notare l'errore di Rousseau e Leopardi sullo stato selvaggio isolato. Non si avvidero che il voler l'aere senza civiltà è come un voler l'anima senza il corpo, l'uomo senza il mondo, la generazione senza il matrimonio. La dualità è necessaria. — Ci vuol di fuori e di dentro. Ora l'educazione è il di fuori. E l'educazione è una vera civiltà, di cui la scuola infantile è uno specchio compiuto.

Perciò il solo divario che corre tra l'imparare e l'inventare, si è che nel primo caso l'opera dell'elemento esterno prevale, nell'altro quella dell'interno predomina. Ma questa regola ammette delle eccezioni. Imperocchè se conoscessimo l'aiuto di fuori che produce la scoperta, molti inventori che fecero tanti maravigliosi ci parrebbero meno mirabili d'un fanciulletto che impara speditamente a leggere.

Tornando dunque ai fanciulletti e alle scuole infantili, dico che uno di questi pietosi asili vi offre le tre invenzioni più mirabili del mondo, cioè l'arte di parlare, di leggere e di scrivere (*).

Perciò invece di andare a cercare Cadmo in Boezia,

(*) *Si legge in margine:* L'arte di parlare comincia nella famiglia. Ma è finita nella scuola, anzi nel mondo, o più tosto non finisce mai.

Teest in Egitto e Adamo nel paradiso, voi potete averli in una scuola.

Così pure ci trovate tutti gli altri principii della civiltà (*). È una colonia, una città; è una religione, ecc. Tesmoforo. Teseo che raduna gli abitanti dispersi dell'Attica. Romolo che apre un asilo. Orfeo che doma la fiera. — La scuola d'asilo insomma è un mondo che comincia, e in cui si possono studiare i principii del genere umano.

Così la religione. Io non pigliai già l'esempio da Numa, Maometto, Budda, ma dalla religion vera del Cristianesimo, e dico che la scuola d'asilo è un'imagine della conversione del mondo. L'uomo infatti nasce gentile.

Mondato col battesimo, ha tuttavia d'uopo della disciplina, che vince le sue passioni.

Ora ciò si fa nella scuola infantile; chè è in piccolo ciò che fa il mondo gentile convertito dalla voce degli apostoli. Nè si dica che io umanizzo la religione, anzi divinizzo la scuola infantile. In che fu divina la propagazione del Cristianesimo? Perchè vinse le passioni del mondo. È la vittoria dell'Idea sul senso.

Ora questa vittoria si rinnova a ogni istante nella educazione cristiana.

Non bisogna credere che i miracoli del Cristianesimo siano solo locali e passeggeri; sono universali e perpetui. Il sovrannaturale non è un accidente nella storia del mondo, ma è così essenziale e universale come la natura. E che maraviglia se sovrannaturale e naturale vengono da un solo principio e sono il doppio aspetto dall'atto creativo? Così le scuole infantili mostrandosi

(*) *Si legge in margine:* Leggi, moralità, diritto penale. Industria.

rinnovate in piccolo, la virtù creatrice del Vangelo nei suoi principii mi richiama pure ai principii di questo discorso, dove dissi che tutto è in tutto, perchè la creazione è continua, perpetua ed universale.

XI.

Pensieri letterarii.

Ariosto. — Non diletta oggi che per la poesia, di cui lo stile è gran parte. — Per l'interesse della favola sottostà a Omero. — Tasso, Milton (*).

Due generi di bellezze: individuali, isolate, versanti in una parola o frase. Universali, diffuse per tutto il discorso. Questo nasce dal tutto, non dalle parti in sè. Si fondano nelle relazioni e quindi nella sintesi elocutiva. Citerò un esempio di prosatori, non di poeti; di latini, non italiani. Tacito e Cicerone. Del primo si può dire che egli dice di Tiberio.

Per quanto sia grande il primo pregio, il secondo è maggiore. Più inimitabile, più naturale: *l'arte che tutto fa*, ecc. Quindi risplende sovratutto nei Greci. Dante gli unisce entrambi, ma colpisce sovratutto pel primo.

Nell'Ariosto brilla il secondo pregio. Se osservi parola per parola o frase per frase, la più parte delle sue ottave, nulla trovi che ti fermi; tutto ti par buono,

(*) *Si legge in margine:* Siccome la natura dell'Assoluto si scorge dal relativo e dai contrapposti, conferirò Ariosto con Dante.

ma comune; ma tali elementi comuni risultano in un tutto maraviglioso.

Qual è la ragione di tal bellezza? È misteriosa, come tutte le armonie nascenti da relazioni. Il complesso delle relazioni è la metessi. Come mai dalle sette note del gamma nasce l'armonia di una musica? Dai sette colori del prisma la bellezza visiva della natura? Mistero. Altrettanto accade all'Ariosto, che con materiali semplicissimi ti fa un lavoro mirabile. Così pure nell'architettura greca. Vero è che per gustare tali bellezze ci vuol gusto delicato ed esercitato, e oggi che questo è sì scarso, l'Ariosto non è sostenuto se non dalla propria fama. Onde chi gusta l'Ariosto mostra di aver fatto profitto. Ed è uno di quegli autori che più si gustanò quanto più si rileggono. Che il gusto grossolano dei dì nostri, bisognoso per essere solleticato della spezie e degli agrumi, non senta l'Ariosto, vedilo da ciò che niuno de' suoi chiosatori ha saputo scorgere che l'*Orlando* è un poema satirico. E il buon Ginguené disserta seriamente per cercare il protagonista.

Da questa qualità un'altra ne risulta. Cioè che nell'Ariosto vince la lingua comune, dovechè in Dante la specialità fiorentina. Singolare cosa! Dante che si propose di creare col suo poema la lingua comune, come risulta dal volgare eloquio, empiè il suo libro di fiorentinismi, come osserva l'autore del *Dialogo sulla lingua* che va tra le opere del Machiavelli.

Benediciamolo invece di dolercene, perchè tale è la efficacia del suo ingegno; e l'autorità del suo nome è così terribile, che egli ebbe virtù di far italiano ciò che era toscano; onde, salvo pochissime parole, non vi ha un fiorentinismo di Dante che non possa essere

acconciamente innestato anche nella prosa, ed a cui osi far ceffo anche il più sfidato nemico dei riboboli. Ma all'Ariosto, nato in età più tarda, quando la lingua era già formata, non era lecito ciò fare; onde egli elesse uno stile pieno di grazia e di eloquenza toscana, ma che nei suoi elementi è tale, che anche oggi non vi ha una sola parola o una sola frase del *Furioso* che non sia corrente in tutte le parti della Penisola e sappia dell'affettato. Egli partecipa tale onore col Petrarca. Certo in un poema che ammette ogni varietà di stile, l'Ariosto avrebbe potuto dar luogo senza difetto ai fiorentinismi, dove non tratta di cose gravi; i quali hanno tal grazia, che io non so condannar gli autori che gli seminano anche col sacco per farne conserva; onde non oso biasimare non solo il Davanzati, ma neppure il Lippi. Tuttavia il pregio dell'Ariosto è più singolare (*); quanto che il genere di bellezza che risulta dal tutto anzichè dalle parti, che rinnova anche ogni ombra dell'arte senza scapito dell'eleganza, e che è diffuso equabilmente per tutte le parti del discorso, è il più difficile di tutti. In prova di che si paragoni l'Ariosto come novellatore collo scrittore moderno che in tal genere di racconti poetici solo può essergli paragonato.

Il Lafontaine è scrittore mirabilissimo (**); ma il solo

(*) *Si legge in margine:* La lingua dell'Ariosto non invecchiata da tre secoli si può dire che sarà eterna. Privilegio di usare una lingua che non invecchia: divinazione metessica. — Pascal tra i francesi.

(**) *Si legge in margine:* Semplicità dell'Ariosto per tal rispetto somiglia più ai Greci che ai Latini. Tuttavia è meno sobrio e più lussureggiante dei Greci, e per tal rispetto tiene dell'orientale.

difetto che si possa imputare a' suoi racconti (parlo della lingua e dello stile, non della materia) si è l'averci seminati con troppa larga mano gli arcaismi, onde altri ebbe a chiamarlo più gallo che francese, il che quando è fatto con somma maestria e destrezza, non passa senza qualche velo di affettazione. Il simile si può imputare nella prosa francese al comico specialmente nelle prime sue opere; fra le migliori sono le lettere. L'Ariosto nei varii suoi racconti evita ogni fiorentinità, ed è perciò ancor più superiore. Il detto autore del *Dialogo* nota che nelle sue commedie anche usò i toscanesimi.

Ma questi son più opportuni (non dico necessari) alle commedie, come si vede nei graziosi comici toscani del 500; perchè la commedia menandrica è lavoro municipale, e non s'alza sull'individuo. Nell'epica al contrario domina il generale; onde meglio sta l'elemento comune della lingua.

Da ciò seguita anche che la lingua dell'Ariosto, come universale, è per lo più tanto prosaica quanto poetica (*). Noi abbiam due lingue, l'una prosaica e l'altra poetica, come anco una giocosa; Ariosto le unisce tutte, e lascia solo gli elementi esclusivi (**).

Quindi è che il suo studio è tanto utile ai prosatori quanto ai poeti. Formò il Galilei. Anche Dante è utile a tutti, ma non bisogna studiarlo solo. Diciamo dei culti parziali. Si imitano i difetti, o i pregi che toc-

(*) *Si legge in margine:* L'esclusività è dannosa in tutto perchè sofistica.

(**) *Si legge in margine:* Ciò è necessario oggi che si attende a creare l'unità d'Italia; l'unità della lingua ci prepara.

cano ai difetti, cioè agli estremi (*); sentieri belli e piani, ma stretti e pericolosi, scavati nella rupe e pensili sul ciglio dei burroni. Il culto parziale di Dante non è utile nello scrivere. Suo temperante è l'Ariosto. L'autore di *Beatrice Tenda* l'osserva. L'Ariosto è sovratutto utile per lo artifizio dello sciorinare il pensiero. È il contrapposto più risentito di Dante.

Onde il culto dell'elemento comune dee prevalere al toscano, ma con eleganza toscana.

Quindi il carattere dello stile ariostesco è la varietà, l'universalità, la ricchezza, l'unione di tutti gli stili unizzati dalla stessa uniformità di sangue e di temperamento; la quale uniformità risulta dalla mezzanità dialettica del colore generale.

Anche Dante è vario, universale, dialettico, ma diversamente. Chi voglia corre il divario essenziale tra i due scrittori, e spiegare in parte la differenza dei due scrittori detta innanzi, noti che lo stile essendo l'espressione del pensiero, tutto deriva da questo. Ora il pensiero di Dante è il pensiero in potenza nel suo primo erumpere; laddove il pensiero di Ariosto è quello del suo pieno esplicamento. L'uno è implicato e virtuale, l'altro esplicato e in atto (**). Onde Dante somiglia allo spirito, l'Ariosto alla natura. E in vero Dante

(*) *Si legge in margine:* I secoli di cattivo gusto sottentrati a quelli del buono non sono che l'imitazione, e l'esagerazione, e la spesseggiatura dei difetti o pregi pericolosi di questi. Son germi anormali che si sviluppano.

Nell'Ariosto si trovano i germi dei difetti del Tasso, come in Petrarca quelli dell'Ariosto.

(**) *Si legge in margine:* Ariosto è il poeta del mondo, Dante degli oltremondi. L'uno della terra, l'altro del cielo.

è il poeta dell'internità delle cose, Ariosto dell'esternità. In Dante prevale l'idea, l'affetto. Per un altro verso l'Ariosto è il poeta della mimesi e dello stato cosmico. Dante della metessi e dello stato palingenesiaco, cioè dell'atto ultimo che è un ritorno ampliato della potenza.

Dante l'intelligibile, Ariosto il sensibile (*). Quindi Dante è più uno nella favola dell'Ariosto, giacchè la unità metessica mal risplende nella mimesi e nel giro cosmico. Quindi Dante è il poeta scultore, come Tacito presso gli antichi, l'Ariosto è il poeta pittore (**). Parallelo tra le due arti. Dante è concentrato, fiero, sobrio, aspro, laconico; Ariosto dilatato, largo, magnifico, scorrevole. Dante è dorico, Ariosto è ionico.

Tal indole dei due poeti si appropria al metro da loro eletto. La terzina e l'ottava sono i due metri principi della nostra lingua. La terzina che coi suoi andirivieni e coi suoi *monadii* rientra ed a più avvolgimenti si torce in se stessa, come la spira, esprime l'esplicamento del pensiero in se stesso; laddove l'ottava col suo procedere libero, largo, magnifico, somiglia alla proiezione dell'arco, che regolato dall'invisibile motore del centro maestosamente si slancia nello spazio, ma non sì che in sè non ritorni, e non formi la perfetta figura del circolo (***): ecco il pensiero che si

(*) *Si legge in margine:* Dante è l'intuito, l'Ariosto la riflessione.

(**) *Si legge in margine:* Dante abbraccia tutti i tempi, l'Ariosto si tiene nell'età mondana.

(***) *Si legge in margine:* E la misura e circoscrizione dell'ottava è la più perfetta, perchè non potria essere più lunga senza difetto, e più corta colla sestina è manchevole. Essa è

esplica armonicamente, ma non sì che perdasi nel vago e manchi de' suoi giusti confini. E come la potenza nella sua involuzione contiene una infinita virtù di svolgimento, così la terzina è infinita di sua natura, non ha posa, nè periodo determinato, ed è libera come gli sciolti e le prose medesime. Laddove l'ottava è ristretta fra certi confini determinati, e quindi è più perfetta pigliando il finito e l'infinito nel senso degli antichi filosofi. E come la rima in genere è l'armonia e la medesimezza del diverso, così l'ottava è il metro in cui tale parallelismo meglio spicca. E l'ottava ripetendosi uniformata e spiccatamente senza ammettere la varietà degl'intrecci della terza rima, esprime col suo andare uniforme e colla periodicità da un lato l'immanenza dell'idea, e dall'altro la successione e le vicende della natura; rendendo per tal modo l'armonia, la melodia ed i ritornelli della musica.

Queste avvertenze intorno allo stile non le credo inutili per ristabilire l'importanza dello studio dell'Ariosto. Danni degli studi esclusivi. Sarebbe perciò desiderabile che corressero più per Italia gli *Orlandi* ripurgati in modo da poterli mettere senza pericolo nelle mani dei giovanetti.

Come l'Ariosto è il poeta della natura, così il suo stile rende imagine della irregolarità di questa. Irre-

proporzionata alla capacità acustica. Empie l'orecchio. La sestina è uno dei metri più infelici, poichè la sua chiusa è una caduta, sovratutto essendo l'orecchio adusato alla pienezza dell'ottava. I metri irregolari han varietà, ma poca armonia. Dal Cesarotti in poi in Italia se ne fa un abuso. Il solo genere in cui provano non è l'alta lirica, ma quel genere più concitato, lieve, di cui Tasso e Leopardi.

golarità artifiziosa della natura per il sommo dell'arte (*). Ognun sa quanto l'Ariosto si studiasse di dare a molti luoghi del suo poema un'aria negletta.

Passo del Leopardi sulla irregolarità dello stile. Oggi tal arte necessaria anco nella prosa è affatto perduta. Non è già che oggi lo stile sia regolare, anzi non fu mai più scioperato; ma la irregolarità moderna è figlia dell'ignoranza, della trascuratezza e della barbarie, non dell'ingegno e dell'eleganza.

La rima è un rientrare del verso in se stesso. E tal è ogni periodicità; cioè una riflessione, un ripiegamento in sè. La terzina esce e rientra successivamente in se stessa, come la tricotomia egeliana. Serpeggia, s'implica e s'esplica continuamente. L'ottava è il metro più difficile. Quindi i buoni artefici di essa sono rarissimi nella nostra letteratura. Più difficile assai della terza rima; checchè ne paia a taluno. Quindi è che gli egregi facitori di terzine sono più frequenti che quelli dell'ottava. Monti sì egregio versificatore, sì vivo, ricco, spontaneo nelle terzine, è nella ottava inferiore a se stesso.

Leopardi. Chi voglia vedere il sommo pregio dell'Ariosto gli paragoni il Tasso, in cui le buone ottave sono rarissime.

L'ottava è difficilissima perchè il suo spazio e la sua struttura non sono in arbitrio di chi scrive, ma terminate, onde nulla vi dee mancare, nulla abbondare.

(*) *Si legge in margine:* La grammatica è lo specchio della natura, e la sintassi delle sue leggi. Irregolarità nell'una come nelle altre.

Una lingua affatto regolare saria imperfetta. L'irregolarità nei due casi è solo apparente e subbiettiva, nasce da una regola obbiettiva, ma occulta e più alta.

Lo stile dell'Ariosto come quel di Dante e degli antichi grecolatini è pieno di *anacoluti*, che bene usati danno tanta grazia allo stile (*). L'anacoluto parcamente adoperato è grazioso perchè mostra discioltura, naturalezza, tiene del discorso famigliare, rimuove il sospetto di pedanteria e di affettazione; alletta l'orecchio, arguisce libertà di spirito, e che il parlante subordina le voci al pensiero e alla materia.

La natura è piena di anacoluti, così l'arte classica. Tali sono le buone dissonanze musicali. Senza la felice negligenza degli anacoluti, l'arte si scopre, come soverchia, e ha più dello stirato che del saldo.

Lo stile dell'Ariosto è mimetico, quel di Dante metessico. L'uno esprime il sensibile e si diffonde nello spazio come la natura; onde è largo, espansivo, abbondante. L'altro esprime l'intelligibile, e si ristringe nell'uno; è ricco, ma conciso, stringato, concentrativo. L'uno è pittorico, l'altro scultorio. L'uno è epico, l'altro lirico specialmente. L'uno somiglia a quel di Omero, l'altro non ha modello. Dante afferra sempre il lato ideale delle cose e mentalizza il sensibile. L'Ariosto all'incontro.

La mentalità del sensibile brilla sovratutto nel Paradiso. Il moto, il suono o canto e la luce vi sono adoperati come temmirii anzichè come simboli dell'intelligibile. Anche nei Vedi la luce è temmirio (Dio, *Div* splendere), ma l'idea vi è sottoposta al segno, giusta il genio materiale dell'emanatismo.

L'Ariosto è sovratutto utile per la naturalezza e la discioltura dello stile; doti importantissime, perchè altrimenti lo stile non somiglia al suo modello e non ha

(*) *Si legge in margine:* Platone sovratutto.

vera vita; perchè nulla è più disinvolto che la vita, nulla più naturale che la natura.

Ora per insegnar la scioltezza l'Ariosto è il primo dei nostri classici; laddove lo studio troppo esclusivo di Dante partorisce l'effetto contrario.

Tanto più è necessario l'attendere a questa dote, quanto che noi Italiani scrivendo in una lingua che non si parla o male, ed è si può dir morta, siam costretti a cavar dai libri una dote che vorrebbe piuttosto aversi dalla consuetudine. Eccettuo solamente i Toscani; il parlare dei quali è in gran parte incorrotto almeno nel popolo. E che la Toscana non abbia perduto il suo antico privilegio, comune cogli Ateniesi, di parlare con leggiadria antica e di pensare alla moderna, basterebbe a mostrarlo il Giusti; mirabile di atticismo, di verità, di semplicità, di evidenza, di frizzo, e solo veramente italico; nel quale trovi i pensieri e gli affetti del secolo vestiti colla spontanea eloquenza del Berni.

Le ottave vanno tutte spiccate l'una dall'altra; fanno ciascuna di esse un tutto da sè, salvo in certi casi in cui il furore della fantasia concede al poeta di trasgredire questa regola. All'incontro, le terzine si collegano tutte insieme; ciascuna di esse col suo verso mezzano e dialettico guarda innanzi e indietro. L'ottava è un tutto da sè; la terzina è la parte di un tutto; e questo tutto non ha limiti determinati, e tende di sua natura all'infinito.

Onde la terzina finisce e non conchiude; dove che l'ottava, posando nei suoi due ultimi versi aggiogati, riempie l'orecchio, che più nulla richiede. L'ottava è un mondo armonico e finito, come quello di Platone e di Aristotile; dovechè la terza rima è un mondo in-

finito, come quello di Democrito e dei panteisti. Nel processo dell'ottava prevale la medesimezza; perchè ella non esce da sè e spazia solo nel proprio giro; procede per dualità, per parallelismo, in modo uniforme, periodico, armonioso; e quando la capacità dell'orecchio è quasi piena e sente il bisogno di far sosta, l'ottava si torce e quieta in se stessa coi due versi che la chiudono (*).

La terzina, all'incontro, cammina per triadi, e il suo andare somiglia a quello della tricotomia egeliana. Non torna in sè come il circolo, ma come la iperbole o la parabola tende all'infinito, e può essere tronca non compiuta (**).

Il vero mediano della terzina è il mezzo dialettico, che terminando una dualità anteriore dà principio a una dualità susseguente; e che, apponendosi alle rime precedenti, armonizza con quelle che seguono. Ecco il perchè la terzina non ha in sè il suo fine; onde è un metro superiore alla capacità dell'orecchio, come l'idea dell'infinito è superiore alla capacità della mente umana. Perciò la terzina è il più perfetto e imperfetto dei metri; e la perfezione nasce dalla sua imperfezione, come questa ha in quella la sua origine. L'ottava, all'incontro, ha tutta quella perfezione finita di cui l'uomo è capace.

La rima non solo esprime la medesimezza del diverso e diletta l'orecchio colla periodicità e l'armonia, ma guardando innanzi e indietro, esprime la relazione

(*) *Si legge in margine:* L'ottava somiglia alla linea retta, la terzina alla curva, perchè a ogni istante muta direzione.

(**) *Si legge in margine:* Nella terzina il diverso emerge infinitamente dal medesimo, e il medesimo dal diverso.

e unisce i lontani producendo quell'unità che tanto diletta allo spirito. L'universo è uno in virtù delle relazioni che legano le parti e forze distinte in un tutto uno. Ciò fa la rima nei versi; onde se noi siamo inferiori agli antichi dal canto della quantità, sovrastiamo loro da quello della rima, che è un pregio, non un difetto o un supplemento come disse taluno.

La rima o consonanza dà il predominio al medesimo sul diverso; laddove l'assonanza usata in alcune lingue quasi rima indebolita e imperfetta, esprime il predominio del diverso sul medesimo.

Necessità di ristorare gli studi della lingua. Come nessun poeta può essere grande senza possedere la lingua prosastica, così nessun prosatore può essere perfetto se non conosce eziandio la lingua propria dei versi. E fra i poeti più utili, non meno al prosatore che al verseggiatore, primo, dopo Dante, o non avente pari altro che il Petrarca, è Ludovico Ariosto.

Di tutte le lingue moderne e letterarie dell'Europa culta, non ve ne ha forse alcuna, tranne la tedesca, che abbia meno attuate le sue ricchezze dell'italiana. E ciò perchè fu la meno studiata di tutte, o studiata in modo meno compiuto; non solo ai dì nostri, nei quali è al tutto negletta, ma anche a quei tempi in cui molti facevano professione di coltivarla, e la coltivarono effettualmente. La ragione si è che lo studio delle lingue richiede molte parti che per ordinario sono divise e non riunite dagli studiosi; e la cui riunione è richiesta dalla perfezione dello studio. Altri chiama studiare una lingua lo scorrere (non si può dir leggere) i classici con quella celerità e sbadatezza che sta bene nei giornali; o se attendono alcun poco, non mirano che alla

materia; e questi non si può dire che pensino alla lingua, non che la studino e l'apprendano. Altri leggono e rileggono i buoni libri, ma senza porre nella elocuzione quella attenzione minuta che ne fa insanguinare il leggente; e costoro, ancorchè per avventura ritengano a mente un grandissimo numero di passi di tali autori, fanno dal canto della lingua poco o niun profitto. Tale ti reciterà alla spedita mezzo il Petrarca od il Caro, che non sarà in grado di scrivere con purezza ed eleganza una lettera o un sonetto. Altri attendono, ma solo alle voci e ai modi separati, non propriamente alla elocuzione; e costoro possono far un ricco tesoro di parole e di frasi eccellenti, ma non imparano a scrivere; raccogliere i materiali grossi dello stile, ma non sanno valersene e metterli in opera (*). Tal è il volgo di coloro che chiamansi linguisti e puristi. Altri, migliori assai, pongono mente al corso, all'intreccio, al color generale, all'andante e a tutto il complesso della dicitura; e questi profittano, ma non acquistano ancora la perfetta arte dello scrivere. Alla quale, oltre le dette cose, si ricerca che chi legge attentissimamente faccia un continuo paragone del concetto espresso colla forma che lo esprime; noti la proporzione che corre fra l'uno e l'altro, onde conoscere quando quadra e combacia e lo stile è buono, o quando discorda, o per eccesso, o per difetto e lo stile è cattivo, faccia, insomma, una specie di traduzione e di parallelo continuo e mentale tra il pensiero e il linguaggio che lo veste. Osservi la mezza tinta delle idee.

Alfieri. — Quelli che più servilmente imitano l'an-

(*) *Si legge in margine:* Tradurre il verbo esterno nell'interno.

tichità son quelli che non la conoscono. L'imitazione servile dell'antichità arguisce poca cognizione di essa. Perchè se altri ne ha una piena contezza, dee sapere che è spontanea; e che quindi per imitarla davvero bisogna non imitarla. Ciò si vede nella pratica; chè l'antichità non seppe nulla di quelle leggi delle due unità che i moderni van fabbricando. Nella politica; chè da Omero a Tacito tutti gli ingegni illustri furono aristocratici.

Vizi della tirannide. Classicismo politico. Idee stazionarie. Alfieri ignorò che ogni idea ha la sua evoluzione. Ignorò anche che per rendere le idee effettuabili bisogna esporle proporzionatamente ai tempi in cui si vive. — Non avvisò che per rendere il vero persuasibile bisogna spesso velarne una parte. Non è meraviglia che cadesse in un errore comune ancora a molti scrittori e critici dei dì nostri.

Nacque nello stesso anno di Goethe.

Credette a se stesso e al proprio ingegno. Nè si lasciò spaventare dai primi contrasti. Anatomia dell'ingegno. Qualità necessaria e che pur manca a taluni. Racine. Necessaria cioè ai filosofi. Davide Hume.

Errò come il suo secolo nel disgiungere la religione dalla politica. Non conobbe il Cristianesimo. Passo della tirannide. Il Cristianesimo fu più che il culto fautore di libertà sognata dall'Alfieri. Salì più alto. È la superiorità dello spirito sul corpo e dell'intelligibile sul sensibile. Perciò universale. Il difetto religioso d'Alfieri nocque agli effetti. Rinnovò il sistema di Machiavelli che l'Italia debbasi rigenerare senza la religione, anzi contro la religione, e quindi Roma. Il primo germe di tal sistema è nel Ghibellinismo di Dante. Dura ancora ai dì nostri.

Erroneo passo del Campanella sulla necessità della religione. Passo del Lomonaco. L'Italia non può risorgere senza oracolo e l'oracolo è Roma.

Le scuole sono il classicismo in filosofia, cioè l'imitazione servile. Si oppongono alla spontaneità.

Dante è unico in quanto tramezza fra l'antichità, il medio evo e l'età moderna, chiude l'uno, comincia l'altra, abbraccia entrambe. Quindi è il più universale degli scrittori.

Gli uomini grandi hanno il privilegio di conchiudere un'epoca, un ordine d'idee e di cominciarne un altro. Essendo in essi come in tutti mista una parte di bene e di male, di vero e di falso, essi finiscono la parte rea e iniziano la buona. E fanno l'uno e l'altro perchè grandi; e come tali recano tutto all'eccesso. Ora mostrar l'eccesso del male è distruggerlo; mostrar l'eccesso del bene è fondarlo. Questa successiva evoluzione e passaggio del bene al male, è la vita del mondo. Ma negli uomini mediocri, cioè nella moltitudine, il male e il bene son poco risentiti e logici, onde essi non recano a finire l'uno nè fondare l'altro. Il male in essi è così temperato e velato dal bene, che non bastano a distruggerlo; il bene è così misto di male che non son da tanto a fondarlo.

Nei grandi accade diverso; come nei dì solstiziali la notte e il giorno prevalgono; gli altri son gli equinozi. Ciò si verifica in V. Alfieri, come scrittore e come attore. Dico come attore in quanto i suoi scritti ebbero valore di azioni, e lo resero maestro e principiatore di una civiltà.

Per conoscere il valore d'Alfieri sotto questo rispetto bisogna studiarlo nelle sue attinenze col paese e col

secolo. E questo non si può conoscere se non si sale agli antecedenti.

Odio della monarchia. Antagonia di essa e del popolo. Sofistica.

XII.

Pensieri sull'Apologetica critica.

La relazione della religione ortodossa colle eterodosse dà luogo a due teoriche diverse; l'una del salto, l'altra della gradazione.

La teorica del salto separa affatto l'eterodossia dalla ortodossia; considera quella come un cumulo pretto di errori; opera del diavolo, strumento di dannazione assoluta, ecc. Introduce una spezie di dualismo ed è inconciliabile colla Provvidenza.

Regnò finora comunemente nella scienza cristiana. Ed è naturale: perchè l'opposizione del conflitto dee precedere l'armonia dialettica anco nella scienza. Ed è vera nella sostanza; solo considera le cose sotto un solo aspetto. Fu anche utile il suo regno per lo stabilimento dell'ortodossia finchè regnò lo zelo della propaganda ieratica.

Ora gli spiriti di questa son quasi spenti. La diffusione dell'ortodossia è oggimai opera del laicato e della civiltà anzichè della religione e del sacerdozio. Ora la teoria del salto è proporzionata alla età e missione sacerdotale; quella della gradazione alla età e missione laicale.

La teorica della gradazione considera l'eterodossia come una ortodossia imperfetta e mista di sofistica.

Non ignota ai Padri, e sovratutto a Origene. Vedi la gradazione introdotta da questi nelle genti verso il popolo eletto. (Petavio, t. III, p. 71.)

L'ortodossia possedendo tranquillamente il vero non è inquieta, come l'eterodossia, e sente meno il bisogno di svolgersi scientificamente. L'eterodosso all'incontro è come chi riposa in un letto disagiato che ad ogni istante muta postura, senza mai trovarne una che gli acconci. L'eterodossia cerca e non possiede. *Graeci sapientiam quaerunt.* Ciò spiega la stasi cattolica. Tuttavia tale stasi è un difetto, e non può durare a lungo. L'ora è venuta in cui dee cessare. Tal era è per ordinario quella in cui l'eterodossia ha compiuto il suo corso, riducendosi al nulla; come oggi è avvenuto all'Egelismo. L'Egelismo è la torre di Babele, a cui dee tener dietro la vocazione di Abramo, e la formazione del popolo eletto.

L'eterodossia filosofica moderna si può distinguere in due scuole: 1° quella del risorgimento; 2° la scuola cartesiana.

La prima è il rinnovamento della gentilità antica; la seconda è una nuova gentilità.

Tali due filosofie sendo eterodosse, sono in una relazione sofistica col Cristianesimo per via degli elementi negativi che esse racchiuggono.

Quindi le eresie e le miscredenze. La eresia in ogni tempo fu l'effetto della filosofia gentilesca voluta innestare sofisticamente al Cristianesimo. I Padri già osservarono che dalla filosofia nacquero le eresie. E san Paolo consigliava i suoi a guardarsi dalle seduzioni della filosofia.

Tuttavia l'accordo della filosofia e del Cristianesimo è necessario. Ma uopo è che l'accordo sia dialettico e non sofistico. Ed è dialettico quando si scevera dai due contrari l'elemento loro negativo, cioè quello di cui difettano.

La filosofia gentilesca è intarsiata di negazioni e di errori. Il Cristianesimo non ha errori, ma non contiene esplicitamente molti veri, che si trovano nella filosofia gentilesca e sovratutto nella pelasgica (*). Ma tal cerna e armonia dialettica non può succedere bene, se non si fa dialetticamente, cioè intrinsecamente, e non col procedere dell'eclettismo estrinseco e inorganico. Ora l'accordo interno ed organico suppone l'unità e l'uso di un principio dialettico. Tal principio la filosofia eterodossa non può darlo, ma il Cristianesimo solo, che in virtù di tal principio è la verità assoluta, benchè solo implicitamente. Esso risiede nel principio di creazione, che è il dogma fondamentale cristiano.

Ma nello stesso modo che bisogna usare il dogma cristiano, cioè il principio di creazione per effettuare l'accordo, non bisogna confondere il dogma colle opinioni teologiche. Il che venne fatto più o meno dai teologi nel propulsare gli assalti della filosofia eterodossa.

Così si trasmodò dalle due parti e l'accordo fu impossibile. I filosofi copiarono o rinnovarono la gentilità, senza cercarla nel principio di creazione. I teologi non seppero valersi del principio di creazione, e confusero il dogma coll'opinione. Quindi il dissidio inconciliabile della filosofia moderna colla teologia. Questo dissidio

(*) *Si legge in margine:* Oltrecchè le opinioni dei cristiani non sono il Cristianesimo.

suggerì la separazione sofistica (non la distinzione dialettica) della filosofia e della religione, professata ipocritamente dal Pomponazzi e dal più dei filosofi del secolo scorso; ma sinceramente dal Tasso e dal Varchi. Il Varchi dice espressamente che « non si può far cosa « nè più impossibile nè più scandalosa e di maggior « danno che voler accordare in molte cose la filosofia « e la teologia insieme, ed oserei dire che questa è « stata principalissima cagione delle discordie che vi- « vono oggi e infinite eresie. » (Op., t. I, p. 382, 383.)

E qual meraviglia, quando la filosofia del Varchi è il pretto peripatetismo? Se non che il torto non è della filosofia sola; giacchè la teologia moderna confondendo il dogma coll'opinione, e non isvolgendo esso dogma con libertà cattolica, è anch'essa sofistica. Onde teologia e filosofia, come preti e laici, si ripulsano a vicenda, in cambio di avvicinarsi scambievolmente.

La filosofia è sofistica, perchè ripudia il principio cattolico (creazione) e vuole edificare sovra un'altra base. La teologia è sofistica, perchè rigetta l'uso debito e l'esplicamento e le conseguenze di tal principio.

Gli argomenti di credibilità variano secondo i tempi, benchè la loro forza logica sia sempre la stessa; perchè la validità delle prove, oltre il suo peso obbiettivo, dee anche essere subbiettivo, cioè attemperarsi alle opinioni degli uomini. L'intelletto dei quali vive in una spezie di atmosfera morale che influisce nei loro giudizi. Così oggi, tal è l'impero delle scienze fisiche, create ieri, che il sovrannaturale dai più non si ammette. Come dianzi esse si esageravano a scapito della natura, così ora si esagera la natura a scapito del sovrannaturale. Il vezzo non può durare; e verrà tempo

in cui l'armonia dialettica del sovrannaturale e della natura signoreggierà gli spiriti; e il razionalismo, come il sovrannaturalismo del medio evo (gesuitismo) saranno impossibili. Ma frattanto nella condizione attuale degli spiriti il sovrannaturale (miracoli, vaticinii) invece di essere argomento di credibilità dee essere oggetto di fede.

Due sistemi in teologia da evitarsi: lo scolasticismo e il razionalismo.

Lo scolasticismo contiene la sostanza del vero, e per questo rispetto è superiore al razionalismo (*). Ma è morto, stazionario, oltremisterioso, e quindi anche retrogrado, e *separa*, isola il sovrintelligibile dall'intelligibile rendendolo impersuasivo, estrinseco alla opinione, alla vita intellettuale e morale del secolo. È vieto perchè non consolato da modernità alcuna (**). L'armonia dell'antichità colla modernità fa la vita solo dello stile, come quella delle opinioni.

Il razionalismo confonde il sovrintelligibile coll'intelligibile. È negativo. Superficiale come il deismo del secolo passato.

Rompe il filo della tradizione, e la nega. È inefficace, frivolo. Ha la superficialità e debolezza della moda. — La qual moda è la modernità non consolata d'antichità; non radicata nel passato, e quindi non atta a infuturarsi, perchè il passato solo dà l'armonia, la tradizione sola dà il progresso della scienza.

L'ortodossia ha per opposto l'eterodossia. Ma siccome idealmente l'ortodossia è tutto il vero e tutto il bene,

(*) *Si legge in margine:* È il gesuitismo della scienza.

(**) *Si legge in margine:* La sintesi dell'antichità colla modernità è il progresso dialettico.

l'eterodossia è nulla. Storicamente il caso è diverso; perchè in tal senso l'ortodossia è il cattolicismo qual si trova in un dato luogo e tempo. Per questo rispetto l'eterodossia non è nulla, ma consta di due elementi, l'uno negativo, l'altro positivo. L'elemento negativo è il disdetto dell'ortodossia, cioè nulla. L'elemento positivo è la protesta contro i difetti del cattolicismo storico. Per tal rispetto l'eterodossia è utile e giova al cattolicismo storico perchè gl'insegna ciò che gli manca per rispondere alla sua idea. Ma egli è chiaro che ciò non milita contro il cattolicismo idealmente considerato; perchè in tal modo il cattolicismo è perfetto; non gli manca niente.

Quando nelle scienze è insterilita la vera inventiva nasce il bisogno di supplirle; e mancando il nuovo, onde bisogna lo spirito umano, si cerca di rinnovare.

E ciò 1° colle instaurazioni di vecchi sistemi; 2° colla confusione di sistemi diversi, cioè coll'eclettismo. L'ultima epoca della filosofia greca, e l'epoca attuale della filosofia francese ricorsero a questi due spedienti.

L'instaurazione e l'eclettismo contengono un elemento buono e un elemento falso. Il buono si è che il passato contiene il germe del presente, e che tutti i sistemi in quanto han del positivo si accordano.

Il reo si è che il presente e l'avvenire contenendosi nel passato solo in germe, in potenza, il ristorar semplicemente il passato è un tornare addietro, il voler che l'uomo ridivenga bambino. Il passato si dee usufruttuare esplicandolo, non copiandolo e ripetendolo servilmente. Quanto all'eclettismo il reo si è che non si possono unire dialetticamente i vari sistemi, senza un sistema

superiore che li abbraccia. Ora questo elemento superiore è il cattolicismo (ctisologia) che come universale li contiene e armonizza.

Evoluzione dialettica per cui il vecchio diventa nuovo e viceversa.

In questa alternativa consiste il corso ideale.

Ma il vecchio s'innova mutando forma, e il nuovo s'invecchia serbandola.

In che consiste la novità della forma? In una nuova relazione. L'evoluzione non è altro che un progresso di relazioni. Nuovo aspetto, nuova veduta, nuova faccia delle cose vuol dire nuova relazione loro.

Nel secolo passato il cattolicismo era vecchio. Ora vecchia è l'incredulità dell'età scorsa e l'idea cattolica è nuova.

Ogni idea che cada tra gli uomini si svolge in tutti i modi possibili, secondo la tempra degli spiriti che la ricevono. Vi ha sviluppo completo e incompleto. Il primo conserva tutta l'idea: è cattolico. Il secondo la mutila: è eretico. Così avvenne a Socrate; verso cui Platone è il successore cattolico. Così a Cristo; la cui idea fu creduta intèra dalla sola Chiesa.

Altro però è la conservazione, altro lo sviluppo.

Non v'ha eresia, cioè mutilazione possibile che non abbia luogo.

Il diavolo non fu personaggio innocuo; poichè uccise tante migliaia di miseri che furono processati per magia per tanti secoli.

La distinzione del medio evo dal moderno è affare di spazio. Quello europeo, questo cosmopolitico. Cominciò coll'America. Produsse il calcolo infinitesimale. È l'età dell'infinito e si distingue dall'età antica che è

del finito; e dal medio evo in cui l'infinito è solo in potenza. Dante, Michelangelo, Colombo, Galileo, Newton contrassegnano il carattere infinito dell'età moderna.

Le classificazioni, tassologie e generalizzazioni umane negli ordini contingenti sono tutte imperfette e hanno solo un valore approssimativo, perchè 1° ammettono molte eccezioni e anomalie, che sono tali solo a rispetto nostro, come quelle che si riferiscono ad altre classi e altri generi e altre specie; 2° hanno molti caratteri e varietà che ci sono ignoti e solo imperfettamente conosciuti.

Le specie e i generi hanno certo una realtà obbiettiva; ma non la conosciamo che imperfettamente e mista a molti elementi subbiettivi. Quindi due spezie di realismo: l'uno approssimativo, che è il solo di cui siamo capaci; l'altro assoluto, che eccede le facoltà nostre.

La rivelazione concerne in parte gli ordini contingenti, dipendendo dall'arbitrio divino.

Tal è tutto ciò che si riferisce al cosmo, imperocchè esso si stende pei tre membri della formola ideale.

Quindi è che le formole cioè generalizzazioni teologiche, che concernono il contingente, come, p. e., la salute degli uomini, lo stato dell'altra vita, ecc., hanno solo un valore avvicinativo, e patiscono eccezioni molte. Il pigliarle in senso assoluto è uno dei principali difetti della teologia volgare.

Ciò che obbiettiva il pensiero riflesso, e un sistema ideale, è la fede. La fede è *argumentum non apparentium*, e costituisce il punto, che lega il soggetto coll'oggetto, il pensiero colle cose.

La fede è ossequio ragionevole. È *ragionevole*, perchè è ragionevole il credere che la riflessione ripro-

ducendo l'intuito, esprima il vero. È *ossequio*, perchè l'uomo è dal senso legato all'esperienza, e tutto ciò che non è sensato e sperimentale ottiene difficilmente il suo assenso. Notisi infatti che per noi il naturale e il ragionevole non sono sempre tutt'uno. Così l'incredulità e la sensualità son naturali, non ragionevoli; la fede e spiritualità il contrario.

Il principio della fede è l'atto creativo e concreativo. È dunque umano e divino, come essa fede è il vincolo dell'umano e del divino, del soggetto e dell'oggetto.

La credenza, l'opinione consistono nell'intelligibile. Ma tale intelligibile è sempre più o meno attaccato a un sensibile, cioè ad un elemento mimetico. Se questo elemento dimezza o altera l'intelligibile, chiamasi errore.

Altrimenti non è errore, o se si vuole, è un errore innocente; giacchè la mimesi in se stessa non è vera nè falsa. Questa osservazione ci mostra come sotto le forme più diverse le opinioni e credenze possano essere sostanzialmente une, e come vi sia negli uomini men diversità di pensiero che non si crede. Il che ha luogo sovratutto nella religione, dove tutte le differenze nascono direttamente da un elemento mimetico. Vero è che tuttavolta la mimesi vi nuoce alla sostanza delle idee; il che accade nell'eterodossia, ma non nell'ortodossia. Così la mitologia greca altera la moralità del concetto divino, e quindi l'intelligibile. Il che non accade nella mitologia cristiana, intendendo sotto questo nome le favole che l'imaginazione degl'individui e dei popoli aggiunge spesso alla religione.

Prima base del pensiero come dell'azione è la fiducia. Nella scienza ci vuol fiducia, nell'oggetto di essa

e nello strumento scientifico l'esperienza e la ragione. Nella religione ci vuol fiducia in Dio e nella Provvidenza; strada alla fiducia nella rivelazione. Or che cosa è la fiducia se non fede, come dice lo stesso vocabolo?

Fiducia tiene della fede e della speranza ed è il dialettismo di entrambe.

Della fiducia della Chiesa nella civiltà e nella scienza; e della fiducia della civiltà e della scienza verso la Chiesa.

Tal fiducia reciproca sarà il principio della loro riconciliazione, giacchè la fiducia delle loro parti è la prima condizione del loro accordo.

Della fiducia della Chiesa verso l'ingegno scientifico. Aver luogo nei primi secoli e nella prima parte del medio evo. Madre della libertà cattolica. Necessaria per la riconciliazione.

Dalla fiducia nasce l'audacia prudente, necessaria a far cose grandi.

Onde la fiducia in sè nella natura, nella ragione, nella Provvidenza è data agli spiriti privilegiati.

Ogni confutazione se è dialettica, non è negazione, ma cerna, cioè critica anzichè confutazione.

Cerne il vero dal falso; trova il falso nella negazione e nell'esagerazione.

La dialettica cattolica è in sostanza identica alla filosofica, e si fonda com'essa nel principio di creazione. Ne differisce, in quanto all'idea aggiunge la parola. È dunque il compimento della dialettica razionale, la riflessione e lo strumento di essa. Come la dialettica razionale è lo strumento della scienza, il cattolicismo è lo strumento della dialettica.

Ogni scienza consiste di unità e di varietà. L'unità viene dall'Idea, la varietà dall'atto creativo. La deduzione del moltiplice dall'uno, e la riduzione del moltiplice all'uno, è opera dell'atto creativo e quindi della dialettica.

La dialettica e l'atto creativo abbracciano i due cicli La dialettica fa nel mondo dello scibile ciò che l'atto creativo in quello del reale. Dunque il cattolicismo è lo strumento dialettico dell'enciclopedia, della scienza in universale.

Teorica dell'approssimazione.

Il sovrintelligibile non può essere colto che per approssimazione, mediante le analogie negativamente insegnate dalla rivelazione e determinate dalla Chiesa. Ora chi dice approssimazione dice una serie indefinita di gradi. I quali variano secondo i luoghi, i tempi, gli individui. Così il fanciullo e l'adulto, l'uomo e la donna, il rozzo e il savio, l'uomo del medio evo e dell'età moderna, l'uomo orientale e l'occidentale, lo scienziato e il poeta, il matematico e il fisico, l'artista nobile e il trafficante, ecc., non possono toccare gli stessi gradi di approssimazione. Tuttavia la loro fede è sostanzialmente una, perchè contenuta nei limiti fermati dal Verbo rivelato ed ecclesiastico.

Per tal modo l'unità e la varietà nel cattolicismo si accordano. Per tal modo il cattolicismo è adattato a tutti i tempi, a tutti i paesi, a tutti gli spiriti. Per tal modo esso si acconcia a tutte le legittime diversità subbiettive, senza dismettere la sua obbiettività assoluta: il subbiettivo e l'obbiettivo dialetticamente si immedesimano insieme nella credenza.

In ciò consiste la flessibilità del cattolicismo.

Il cattolicismo è la più elastica delle religioni, nello stesso tempo che è la più rigorosa e inflessibile.

La varietà dei gradi approssimativi avendo luogo anche rispetto al tempo, ne nasce il progresso della scienza cattolica.

Questo progresso consiste nell'innalzarsi sempre in una maggiore approssimazione verso la pienezza del vero. Ma l'approssimazione nella vita presente non può mai divenire equazione e contatto, atteso l'ignoranza delle essenze.

I teologi moderni, ignorando la teorica dell'approssimazione, tolgono al cattolicismo la sua dialettica flessibilità e alla scienza cattolica i suoi progressi, la sua vita.

Ne fanno una mummia, dura, morta, inanimata. Dal che nascono gravi danni, i quali si riducono a ciò, che la religione non è più in relazione coi tempi, coi luoghi, cogl'intelletti.

L'incredulità, l'eterodossia in molti non ha altra origine.

Il Cristianesimo non essendo loro presentato in quel grado di approssimazione che loro è proporzionato, lo trovano o *sopra* o *sotto* di sè, e quindi il rigettano.

Imperocchè niuno accetta il vero se non in quanto è a livello, è *pari* al suo spirito. L'equazione fra lo spirito e il vero è la fede, la credenza. Così, v. g., se tu presenti il Cristianesimo al dì d'oggi sotto le forme scientifiche del medio evo (il che è comune a quasi tutti i teologi di oggidì) sarà rigettato dai dotti. L'Alfieri non accetterà mai il Cristianesimo qual è predicato dai Gesuiti.

Non credo che nei buoni spiriti l'incredulità abbia

altra origine. Leggesi di uomini moralmente eccellenti, che nutrirono verso la religione un odio eccessivo, e solo al sentirla nominare andavano in collera. Così Volney, Cabanis. Direi che fosse corruzione di cuore? No; che erano di animo egregio. La ragione si è che essi contemplavano il Cristianesimo sotto un aspetto che non era proporzionato alla loro tempra.

Il clero dovrebbe possedere al sommo questa scienza delle approssimazioni. Ma qual è il prete che oggi l'abbia?

L'approssimazione è l'accostamento alla pienezza inarrivabile del Logo (vero obbiettivo). Il Logo umano, cioè la nostra ragione non può che accostarglisi inegualmente.

L'approssimazione ha anche luogo nella virtù e nella santità dal canto del volere. Quindi nascono le varietà del *santo*, cioè dell'eroe cristiano. Dee variare secondo i luoghi e i tempi. I Gesuiti hanno introdotto una forma di santità immutabile, presa dal leggendario, e la propongono ai fedeli. La santità del leggendario è quella del medio evo. Quindi quei santi imitativi dei dì nostri, senza spontaneità, senza vigore. Buona gente, ma affatto inutile e senza influenza. La forma moderna della santità non si è ancora veduta.

I Gesuiti sono i più gran nemici della flessibilità legittima del cattolicismo, e i maggiori fautori della illegittima, che consiste nel rilassamento del dogma e della morale, nel molinismo e nel probabilismo.

La rilassatezza non è larghezza, come la mediocrità non è misura, la mollezza non è moderazione.

L'intelligibile si propaga in circoli concentrici ed eccentrici, come l'etere in sistemi solari inchiusi o di-

stinti, come si vede nelle nubilose. L'etere infatti, cioè la luce è la mimesi dell'intelligibile, come lo spazio infinito, il contenente materiale è la mimesi del contenente spirituale, dell'Idea, del Logo. Come dunque nuovi mondi si fanno del continuo col condensarsi della materia eterea, così nel condensarsi dell'intelligibile intuitivo mediante la riflessione si fanno nuovi sistemi e si amplia la scienza.

Quest'ampliazione dee aver luogo nel cattolicismo, che è il Logo parlato. Se il cattolicismo si ferma e non si amplia muore, come l'universo morrebbe, se di continuo non modificasse. L'astronomia ci mostra di dì in dì nuovi mondi che si fanno, e il cattolicismo rispondendo intelligibilmente a questa opulenza materiale dee creare sempre nuovi sistemi.

La scolastica peripatetizzando, sostituì nella religione come in filosofia l'elemento astratto o aristotelico, al concreto o platonico.

Questo è un gran vizio che rovinò la filosofia, la teologia e la società, spense la letteratura, preparò il cartesianismo, la riforma, lo scisma moderno.

La buona scolastica, cioè quella dei realisti, è in sostanza concreta e platonica. Ma il concreto della sostanza è soffocato dall'astratto della forma. Quindi nacque il nominalismo, che è il predominio della forma sulla materia. Lo scetticismo è una frivola transazione fra i due sistemi; nominale in effetto, reale in sembianza. Pone la realtà nelle parole, non nelle idee. Il nominalismo è il trapasso al cartesianismo e alla filosofia moderna. La filosofia avendo perduto il concreto divino, e pure abbisognando per non perdersi in vane sottigliezze, cercò il concreto nell'uomo e nella natura; quindi Car-

tesio e Locke. Il concreto della religione è l'amore, la carità, come il concreto della scienza è il pensiero.

I riti, il culto senza amore, sono come i vocaboli senza concetti, o i concetti astratti senza idee concrete. La religione senza amore è il farisaismo. Diventa ridicola. La scolastica moderna della teologia (casismo, molinismo, probabilismo, naturalismo) spianò la via all'incredulità spogliando la religione della sua essenza.

« Le ragioni e autorità degli antichi fanno quietare « e contentano gli uomini pigri e tardi d'ingegno, ma « a' desiderosi d'onore e studiosi porgono comodo prin- « cipio e ardimento di cercar più oltre per trovare la « verità. » (Plut., *Disp. Conv.*, VI, 8.)

« Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat, « quam qui intelligit in rebus divinis, etiamsi multum « proficiat, semper sibi superesse quod quaerat.

« Nam qui se ad id, in quod tendit, pervenisse prae- « sumit, non quaesita reperit, sed in inquisitione de- « ficit. » (S. Leo, *Serm.* 9, de Nativ. Dom.; *Brev. rom.*, Dom. inf. oct. Nativ., noct. 2.)

L'epoca metessica iniziale della scienza rispetto allo spirito umano cominciò si può dir ieri con quell'età che dicesi moderna. Sino a questa età lo spirito scientifico era ito a tentone, perchè difettivo di principii e di metodo. Pitagora, Archimede, Platone, Ipparco, Aristarco, Pappo, Eratostene, Ippocrate, Teofrasto, ecc. Eccezioni individuali; uomini resi grandi dai loro propri conati divinativi, ma isolati, non bastevoli a imprimere un indirizzo scientifico nelle classi colte. La scienza cominciò col Cristianesimo, e coll'Italia cristiana. Il Cristianesimo produsse la scienza indirettamente coll'aiuto della morale. Quindi nel medio evo la scienza

è solo in barlume, perchè allora il Cristianesimo intendeva a imprimere nei costumi europei la sua forma. Questo lavoro etologico abbraccia due epoche apparecchiative di civiltà e di scienza, l'età dei Padri (agonia dell'impero romano) e l'età degli scolastici (medio evo, fusione della barbarie germanica colla vecchia civiltà pelasgica). L'epoca dell'ingegno cristiano (letteratura, arte, scienza) cominciò con Dante e Galileo. Botta dice che le lettere ingentiliscono i costumi e fecero ciò che far non avea potuto la religione; ma non s'accorge che le lettere e le arti stesse furono inspirate dalla religione, senza la quale che sarebbero stati Dante, Michelangelo, ecc.?

L'epoca metessica dell'ingegno europeo è dunque recente e di ieri. È cristiana, cattolica, celticogermanica, ma principalmente pelasgica ed italiana.

Ma ciò che è da notare si è che appena concetta la civiltà e la scienza moderna, nacque uno scisma fra lei e la religione sua madre, il quale ancor dura.

Cagioni di esso: le une nel laicato e le altre nel clericato. Cagioni laicali: l'antagonismo della stirpe germanicoceltica contro la pelasgica. Cagioni clericali: rifiuto del sacerdozio di entrare nella nuova via dell'incivilimento. Quindi stasi della scienza cattolica. Dalla quale stasi nacque:

1° La sproporzione tra la scienza cattolica e la scienza crescente, sproporzione che oggi è come 1 : 15, calcolando un grado di progresso per ogni generazione. E quindi l'incredulità apparente e crescente nel dogma cristiano;

2° La sproporzione tra la disciplina religiosa e la civiltà. La disciplina si dee modificare coi tempi, e tali modificazioni sono suggerite dalla scienza;

3° Lo scisma della stirpe germanica e celtica dalla religione per' mezzo dell'eresia (riforma) e della miscredenza (rivoluzione francese). Da esso nacque pure lo scisma tra Roma cattolica e la popolazione pelasgico-italiana. Oggi è indubitato che la classe più colta d'Italia è avversa a Roma, perchè Roma non segue le vie dell'incivilimento.

Questi mali non termineranno, se non tolte le cagioni. Pensino dunque i chierici a tor quelle che militano dal canto loro:

1° Lo scisma religioso europeo (protestantismo e miscredenza) non sarà tolto via finchè non sarà restituita l'armonia dialettica tra la religione e l'incivilimento. Coloro che si oppongono a questa unione, che combattono la civiltà, sono dunque i più gran nemici della religione e della chiesa.

2° Lo scisma d'Europa non sarà tolto via finchè non cesserà lo scisma d'Italia e questa non avrà ripreso il suo primato.

3° La cessazione dello scisma e dell'ultimato italico ha d'uopo della concordia dei principi coi popoli italiani, dei chierici coi laici, di Roma colle altre città;

4° Due ostacoli a tale triplice concordia d'Italia. A L'Austria che alimenta per ogni verso la divisione, e tiranneggia l'Italia (*). B La fazione gesuitica moderna che combatte l'incivilimento, impedisce la riforma della teologia e della disciplina, ecc.

L'eterodossia trasforma il dogma in favola.

Ogni errore, ogni eresia è un mito. Vi sono dei miti

(*) *Si legge in margine:* I principi italiani sono schiavi dell'Austria.

ideali e dei miti storici. Il panteismo è un mito ideale.

La dualità dei padri latini e greci esprime sotto la dualità ellenica e romana l'unità del genio pelasgico.

L'innesto del genio celtico e germanico produsse la scolastica. Quindi essa è un misto di civile e di barbaro.

La scienza ideale moderna dee riunire tutti questi elementi col predominio del cattolico pelasgico.

I padri così si chiamano perchè creatori della scienza ideale ortodossa. Gli scolastici diconsi *dottori* perchè docenti l'insegnavano.

Presso gli ebrei la scienza ideale pertiene più all'intuito che alla riflessione.

Gli scienziati d'allora erano i profeti, che perciò chiamavansi *vedenti*, quasi scienziati intuitivi. E la loro scienza *visione*, cioè intuito. Gerusalemme era detta *valle della visione*, quasi città della scienza. Era città della scienza perchè profetica e ieratica.

A mano a mano che le scienze si coltivano, oltre il progresso successivo del vero, v'ha altresì una vicenda di falso, cioè una serie di *apparenze scientifiche*, cioè di probabilità, risultanti dalla imperfezione attuale della scienza; le quali apparenze non essendo fondate, poco durano, sono dissipate dagl'incrementi ulteriori, i quali non essendo pure perfetti danno luogo ad altre apparenze pure fallaci, e così via via senza mai termine. Questa è la parte *falsa* e *mutabile* del sapere umano. Ora alcune di queste *speciosità illusorie* non hanno connessità colla morale, nè colla religione, e perciò sono innocenti. Altre alla morale e alla religione si oppongono, e se ottengono regno possono produrre mali gravissimi.

Ora esse domineranno, se la scienza umana è autonoma e eslege, se non v'ha una sapienza superiore che stimata inviolabile ripudii quelle apparenze che a lei contrastano. Esempio del secolo scorso. Apparenze anticristiane della geologia, dell'archeologia. Dissipate dai progressi di tali scienze. Tuttavia perchè dominarono produssero mali gravissimi, i cui frutti durano.

Che sarà dunque di ciò che v'ha di più santo, se si rilascia libero il campo alle apparenze scientifiche? È dunque necessaria un'autorità superiore alla scienza regolatrice; questa non può essere altro che la fede cattolica.

Due scienze in Europa: eterodossa e ortodossa, licenziosa e ordinata. Quella propriamente parlando si trova solo in Germania.

La scienza in Francia e Inghilterra è scaduta; non esiste in Ispagna nè in Russia. L'altra si dee fondare in Italia. Roma, Germania. La Germania ci darà i fatti, Roma le idee.

Due gradi nella scienza cattolica. Il primo è un imperfetto possesso della scienza, mediante il quale lo spirito dee fare un certo sforzo per rendere omaggio al vero e assoggettarsi all'autorità della Chiesa. Il secondo ha luogo quando la scienza è maturata a segno che essa consuona spontaneamente alla fede; onde il credente non potrebbe anche razionalmente dissentire dai dettati di essa, e si trova dispari come dire, e non sotto alla Chiesa, benchè disposto d'animo talmente, che eziandio nel caso contrario le obbedirebbe. Questa è la gnosi, la epoptea ortodossa, la catalepsia cattolica.

Il primo grado è di tutti, il secondo dei pochi. È il colmo della gnosi cristiana, cioè la libertà e spontaneità

della fede. Risponde nell'ordine della cognizione alla carità predominante in quello dell'azione.

L'ubbidienza cieca a un uomo, a una società privata, se si piglia assolutamente, è anticristiana e anticattolica.

Il principio creativo è il principio dialettico, svolgitivo, trasformativo, perfezionativo di tutte le scienze, e quindi anco della teologia, e la muta di volgare in sublime.

Per mezzo di essa l'essoterismo delle formole si trasmuta nell'acroamatismo di pensieri.

Nota che il principio creativo importa l'infinito, ed è mediante l'applicazione dell'infinito, che i misteri senza lasciar di essere misteri si riducono a ragione.

Il principio dell'esegesi fermato da Sant'Agostino, che le Scritture si debbono interpretare letteralmente, salvo quando così spiegate rappresenterebbero qualcosa di ripugnante alla sana ragione, è savio, e dee aversi per immutabile. Ma la ripugnanza di cui si discorre è mutabile, perchè avanzandosi la mente umana, ciò che non le ripugna in un secolo, può ripugnarle in un altro secolo.

Ciò che perpetua gli scritti, è l'osservanza della natura (reale) così nelle idee, come nello stile. Il fattizio, l'innaturale, il forzoso non ha che una voga passeggiera.

Questo è il difetto della teologia e della filosofia quali sono trattate dai più, come quelle che esprimono certi presupposti e fantasmi artifiziali anzi che la realtà.

Onde sono di un tempo, non di tutti i tempi.

Lo scrittore deve osservare due leggi che paiono ripugnanti. L'una si è di conformarsi ai tempi in cui vive, condizione senza la quale non può operare sui suoi co-

etanei, i quali nol seguono se nol trovano consentaneo. L'altra di essere nuovo, inventore, distruttor di errori invecchiati, rivelatore di nuovi e incogniti veri. Anche questo è necessario a fare una grande impressione, perchè i ripetitori non muovono, non iscuotono, non accendono.

Bisogna dunque che sia uomo del presente (e quindi del passato) e dell'avvenire; che sia vecchio e nuovo a un tempo; che sia novatore e tradizionale, ecc. Come comporre questi elementi?

La risoluzione della difficoltà sta nel buon uso e nell'accozzamento dell'essoterismo coll'acroamatismo. Questo versa nell'insegnar il nuovo, quello nell'accompagnar coll'antico e farlo uscire da esso. Nè questo è impostura o traviamento del vero; giacchè il nuovo in effetto germina dall'antico, e l'invenzione dalla tradizione. Quindi l'insegnamento del nuovo sarebbe incompiuto, inesatto, se dal vecchio affatto si sequestrasse. Questa accompagnatura del vecchio sta parte nelle cose, parte nelle parole. Nelle cose; perchè non vi ha mai error sostanziale, onde ciò che chiamasi errore, ciò che è vieto, rancido, e si ha da sbandire, è sempre sostanzialmente vero, e diventa tale o no accidentalmente, mediante l'evoluzione, cioè il passaggio dalla mimesi alla metessi. Nelle parole; perchè gli uomini, dando molta importanza all'estrinseco e a ciò che pare, ammettono facilmente la novità quando si mantengono le formole antiche. Mediante questa doppia avvertenza, la continuità ideale non è rotta, e gli uomini sono bel bello guidati dal vecchio al nuovo, dall'errore al vero quasi senza accorgersene. I novatori incompiuti omettono queste cautele, vanno a salti, e non fruttano. Non così i novatori e ingegni perfetti. Esempio. Socrate e Galileo.

Socrate trovò nella dottrina dei demoni e nella spiegazione filosofica del gentilesimo l'*ilo* per comporre il suo monoteismo col politeismo. Galileo diede un saggio di tale accomodamento quando col moto del sole sul proprio asse cercò di giustificare il racconto biblico.

Coloro che accusano la rivelazione di aver parlato delle cose naturali secondo l'opinione dei tempi, e di non averci data la vera scienza, non badano che il darci la vera scienza era impossibile. E perchè? Perchè non l'avremmo intesa, perchè le sariano mancate a lei le parole per esprimerla, a noi le idee per intenderla; perchè ogni scienza nostra non è che approssimativa, e ogni scienza approssimativa contiene parte di errore ed è suscettiva di infinito increato. Dove dunque si sarebbe arrestato il rivelatore?

Se voler dirci il vero perfetto era impossibile: se l'imperfetto tanto era pel vero esprimere l'imperfezione dei tempi suoi quanto quella di un altro tempo. E per ogni altro rispetto il primo partito era più conveniente del secondo, perchè solo mediante esso il rivelatore potrà essere inteso. Brevemente; ogni scienza terrena è mimetica e non metessica.

Il vero è relativo; ciò che oggi è vero rispetto al falso di ieri, diventa falso rispetto al vero di domani.

Vi ha progresso continuo. Tu credi che Moisè precorresse Copernico. Ma credi tu che Copernico abbia detto il vero, ponendo il sole nel centro del mondo? (*)

Anche i putti sanno che oggi il sole è immensamente più lontano dal centro del mondo, che la terra dal sole.

(*) *Si legge in margine:* Se Moisè avesse detto: *il sole si muove non intorno alla terra, ma intorno a una stella*, avria detto ciò che per noi è vero; ma chi l'avrebbe capito?

O vorresti almeno che avesse fatto il sole immobile? Che cosa direbbero gli astronomi di essi che lo fanno camminare? Ma intorno a che cammina? Moisè dovea dunque anticipare l'astronomia futura, ecc.

Moisè avrebbe dunque dovuto dare nei suoi libri tutta l'astronomia dei secoli futuri; e così tutta la geologia eterea, e anche non avrebbe conseguito lo scopo.

Fatto straordinario e terribile; nessun cattolico nè protestante ha confutato Strauss. Dico Strauss che come vero figlio legittimo di Hegel riassunse tutto il razionalismo.

E perchè non l'ha confutato? Perchè non si può secondo la *teologia antica* sì cattolica che protestante. Che fece adunque a fronte di tale pericolo? Imperocchè il trionfo di Strauss è la disfatta del Cristianesimo base della civiltà nostra. Non dissimuliamoci il pericolo. Hegel trionfa in Strauss. L'irreligione di Voltaire nel secolo passato trionfa colle passioni. L'Hegelismo di Strauss trionfa colla tranquilla scienza. Fenomeno unico nella serie dei secoli.

Che fare, ripeto? Due soluzioni. L'una gesuitica: tiriamo indietro lo spirito umano, facciamo che non si legga Strauss, che niuno si curi di leggerlo, e che anche leggendolo non si capisca.

Questi tre gradi successivi indicano il processo del sistema gesuitico: 1° impedire il progresso intellettuale colla forza; 2° impedirlo colla prava educazione iniziale, spegnendo la curiosità e l'amor del vero; 3° impedirlo colla prava educazione perfetta, prostrando la forza dell'intelletto. — I gesuiti sono convinti che il progresso dello spirito è inconciliabile colla teologia vecchia, e han ragione. Dicono dunque fermiamo lo spirito.

L'altra soluzione, la sola razionale e possibile, è mutare la teologia vecchia in nuova. Le scoperte astronomiche di Copernico, Galileo, sforzarono l'esegesi teologica a mutarsi sur un punto, cui Bartoli e l'inquisizione teneano per immutabile. Facciasi altrettanto nel resto. E ciò si può fare senza mutare il dogma cattolico, purchè ci si applichi il metodo dialettico. Il metodo dialettico è il solo che possa *trovare il nuovo nell'antico* (*Teor. del Sovr.*) che è quanto dire *rinnovare l'àntico.*

Come v'ha un progresso così vi ha un regresso continuo. L'uno importa l'altro e s'intrecciano dialetticamente. Il progresso è l'esplicamento, cioè l'aumento della metessi, dell'atto. Il regresso è l'implicamento, cioè la diminuzione della mimesi, della potenza. Come la potenza appieno esplicata è l'atto, così l'atto è una potenza svanita, cioè ridotta al nulla. L'intreccio delle due cose si vede nella religione. A mano a mano che si svolge l'elemento ideale decresce il simbolico. L'eresia e l'incredulità sono strumenti di questo corso. *Oportet haereses esse.* Una nuova religione è impossibile nell'età moderna, perchè è creata la fisica. Una delle angustie della teologia volgare è di dare al Cristianesimo un solo antecessore, il Giudaismo. Ciò lo impicciolisce e gli dà l'aspetto di una setta. La ristrettezza diventa anco maggiore se si osserva che dalla vita presente si porta nella futura e in paradiso. Il cielo dei mistici ha i cori degli angeli, i patriarchi, i profeti, ecc. Una tal prospettiva diede luogo al motto empio del Machiavelli. Il fatto si è che il Giudaismo fu il solo precessore positivo, diretto, immediato. In altro senso ebbe tutto il genere umano. Non però tutte le nazioni e stirpi allo stesso modo. Esso ebbe antecessori di razza oltre i Semiti, i

Giapetidi. Ebbe antecessori di lingua il latino e il greco (*). Ogni lingua è un repositorio di tradizioni, un canale d'idee. Chi non vede come la grecità e la romanità passarono nel Cristianesimo?

Il cattolicismo è veramente universale perchè abbraccia tutto il positivo, come dogma, e tutto il negativo (obbiezione), come strumento logico, scientifico. L'obbiezione è opposizione. Ogni opposizione è dialettica e ha del vero e del falso; o è sofistica e ha del falso senza vero. La prima è progressiva, la seconda regressiva. Ciò vedesi nei governi, nei parlamenti, in tutte le instituzioni. Vedesi pure nei sistemi scientifici, religiosi. Ogni sistema ideale ha i suoi opponenti; cioè le obbiezioni. L'opponente regressivo del cattolicismo è il gesuitismo. L'opponente progressivo varia secondo i tempi. Ora è il razionalismo. Il razionalismo come dogma è un'eresia estrinseca al cattolicismo; come ipotesi, obbiezione, *ilo* logico, fa parte di esso.

La rivelazione appartiene al fine non al principio; alla teleologia, non alla protologia; alla palingenesia, non alla cosmogonia. I razionali ne fanno una cosa elementare, iniziale, potenziale, primitiva (intuito), propria dell'età rozze e barbare, dell'infanzia, dell'imaginazione. Il vero è tutto il contrario. Essa è una precessione palingenesiaca della scienza, idea come il sovrannaturale; la religione è una precessione palingenesiaca della cosa. È l'atto non la potenza. È l'ultima risoluzione dello scibile. Perciò gli sovrasta, lo precorre come formola superiore e infuturata. Certamente la ri-

(*) *Si legge in margine:* Roma fu il principale antecessore dopo Gerusalemme.

velazione è anco potenziale, essendo una percezione imperfetta. Ma se essa è potenziale verso la compita scienza palingenesiaca, essa è attuale verso la nostra scienza cosmica imperfetta. Vi ha più dell'atto nella potenza rivelata che nella attualità razionale. L'atto della ragione è una potenza verso la rivelazione.

Tra la scienza umana, che di sua natura è progressiva, e il dogma, e la rivelazione divina, vi saran semper delle contraddizioni, e antinomie apparenti, che svaniscono di uomo in uomo. Così dee essere, perchè la rivelazione sovrasta infinitamente alla cognizione naturale. Ella è l'*armonia ultima*, cioè *palingenesiaca* della scienza. Bisognerebbe dunque anticipare il fine, la palingenesia scientifica, per torre via del nostro sapere tutte le anomalie colla fede. La rivelazione, dunque, è una precessione palingenesiaca nell'ordine del sapere, delle idee, come i fatti sovrannaturali sono una precessione palingenesiaca nell'ordine delle cose.

L'identità del naturale e del sovrannaturale è la chiave per discioglierе molte obbiezioni dei razionali.

Il Cristianesimo è sovrannaturale perchè l'idea ne è perfetta. Ma è pur naturale. Or come naturale dee avere dei difetti accidentali, che però non viziano l'idea. Ciò vuol dire che dee essere perfetta come metessi, ma difettuosa come mimesi. I teologi volgari negano la naturalità; e quindi i nei mimetici e accidentali del Cristianesimo. E così mettono il loro sovrannaturale in contraddizione col fatto e colla realtà delle cose. Esempio. Nella Bibbia vi sono 1° errori scientifici; 2° errori storici; 3° storiche antinomie. Ciò è indubitato. La teologia volgare affermando che ogni parola ci è vera e inspirata, contraddice alla realtà evidente. Segue forse

che la tradizione cattolica erri nell'affermare l'inerranza e inspirazione della Bibbia? No certo. Imperocchè ciò è vero della Bibbia sovrannaturale. Così conciliasi il fatto accoppiato della scienza moderna colla tradizione, mediante la distinzione del naturale e sovrannaturale. La Bibbia è un libro naturale e sovrannaturale. Come naturale soggiace alla condizione degli altri libri; come sovrannaturale è perfetta. La tradizione erra solo nel non avvertire il libro naturale. Ma questa è una mera ignoranza, non un errore. L'incredulità (razionalismo) non è negazione del dogma, ma dell'opinione; non della religione, ma della teologia; non del vero, ma del suo scientifico svolgimento. Dal che segue che 1° l'incredulità è vera come negazione opinativa; 2° che è utile come strumento di sviluppo scientifico; 3° che il dogma non è mai negato. È necessario che vi siano eresie; e non vi sono mai eresie sovra due proposizioni identiche. L'incredulità sendo negazione non del dogma, ma dell'opinione, nasce dal dogma medesimo. Imperocchè il dogma essendo infinitamente più ampio dell'opinione, e tendendo a svilupparsi, non cape in esso e tende a romperla come farfalla il bozzolo, e il feto l'utero, e il seme l'invoglio. Questa successiva rottura dell'opinione fa momentaneamente l'incredulità. Il dogma è dunque suicida, ma solo in apparenza.

Processo dialettico della teologia.

Consta dei momenti che seguono:

1° Momento. Posizione del dogma;

2° Suo sviluppo scientifico: opinione;

3° Critica di tale opinione (eresia, razionalismo. È tale se lo spirito ci si ferma);

4° Opinione, cioè sviluppo più squisito e perfetto.

E così via via in infinito. Da ciò si deduce che la teologia non è, nè può essere stazionaria. La declinazione della teologia da ciò deriva, che si è confusa colla religione. La religione sola cioè il dogma è immutabile. L'autorità della Chiesa riguarda il dogma, come la libertà dell'ingegno riguarda la teologia. Ora si attese al principio di autorità; si trascurò, anzi si oppugnò quello di libertà, che fa credito all'altro contrario. Il che è falso; perchè l'autorità e l'esame insieme dialetticamente si accordano. E lo scartar l'esame nocque all'autorità medesima; la quale cessa di essere credibile, come tosto dalla libertà si scompagna. Così nacquero le eresie, il protestantismo, la miscredenza.

San Tommaso incomincia il suo dialettismo dall'obbiezione. È la sofistica che spiana la via alla dialettica. Ciò mostra che l'obbiezione fa parte integrale della scienza, e il falso del vero. Imperocchè l'obbiezione di Tommaso non è spesso fornita dagli avversari; ma è frutto del suo medesimo ingegno.

Sant'Agostino dice *quod prius verum, quod posterius falsum*. Ciò è vero della potenza. Ma la contraddittoria *Quod prius falsum, quod posterius verum* è vera dell'atto. La prima sentenza esprime la legge del regresso legittimo (ritiramento alle origini); la seconda quella del progresso legittimo (inviamento al fine). Le due sentenze immedesimate insieme. L'equazione ne elimina il negativo, cioè il falso, e riduconsi a questa che ne mostra la compenetrazione reciproca. *Quod prius et posterius verum.*

L'Evangelio è pieno di contraddizioni apparenti dottrinali. Onde ciascun esegeta ci trova ciò che vuole. Cristo è politico e non politico; abolisce il mosaismo e

lo conserva; vuol provare e non provare coi miracoli; la fede basta e le opere son necessarie. Altrettanto dicasi dell'altro Nuovo Testamento e della Bibbia. E alle contraddizioni ideali si aggiungono le storiche. Ciò mostra la vastità della Bibbia, che tutto abbraccia. Il procedere per contraddizione è un'iperbole dialettica per accennare il mezzo conciliatore. Le contraddizioni storiche hanno lo stesso valore. Cristo è contraddittorio perchè è universale. Il razionalismo fu rimedio. *Oportet haereses esse*. Fu la purga del cattolicismo. Purgollo dalle eresie esterne: il primo protestantismo, zotico, ipermistico, incivile. Purgollo dalle eresie interne: gesuitismo e giansenismo. Spianò la via al cattolicismo razionale e civile, facendo tavola rasa delle fazioni che lo ammorbavano.

Come nella ruota della fortuna or si è alto or basso, così nell'evoluzione scientifica delle cose umane le verità mutano luogo e correlazione reciproca, or sono sopra or sotto; quelle che eran assiomi diventan corollari e viceversa. Ciò si verifica nell'apologetica religiosa. Gli argomenti di credibilità antichi ora son divenuti articoli di fede. I miracoli provavano; ora hanno da essere provati. Prima aiutavan la fede; oggi la difficultano. Ragione di questa vicenda di situazione nell'economia religiosa. Mutano anche aspetto. Già i miracoli erano eventi storici passati: ora sono futuri. Sono intuiti palingenesiaci. Così mediante l'evoluzione, ciò che era passato diventa avvenire. Il primo avvenimento di Cristo si travasa nel secondo. La credibilità o l'incredibilità di un vero dipendono dalla sua *posizione*, cioè correlazione cogli altri. Tal positura dee variare collo svolgere e crescere dello spirito e delle cognizioni. Se non si muta a

proposito, ciò che era credibile fassi incredibile. La topografia ideale è dunque scienza importantissima. L'incredulità è l'effetto di una topografia diventata falsa. Per distruggerla bisogna ricorrere al sistema delle *invenzioni* (*). Metter su quel che era giù e viceversa. Perciò ogni vecchia apologetica torna inefficace. Perchè oggi si è incredulo verso tutto il sovrintelligibile? Perchè non si è ancora trovata la topografia ideale del secolo XIX. Il dogma contiene tutti i veri in potenza. La loro attuazione successiva e parziale è l'opinione. L'opinione è sempre vera quando è nuova, giovane, cioè quando sorge ed è *creata*, perchè rappresenta un atto del dogma. Ma questo atto è parziale, e non dee escludere gli atti succedituri. Quando adunque, giusta l'evoluzione dello spirito, un nuovo atto vorrebbe erumpere più compito del primo, e l'opinione preceduta gli si oppone, questa diventa falsa; ed è invecchiata perchè si oppone a nuova generazione. Gli si oppone non come positivo, ma come impregnato di nulla. La società, la natura, il mondo sono una continua polemica, cioè un conflitto di elementi che si escludono. Ma l'esclusione è solo dal punto di vista parallelo, non dal soprano, qual si è quello di Dio. Da questo punto v'ha concordia nella discordia stessa. Ogni pensiero è vero; perchè ripugna che si pensi il falso. L'errore perciò delle proposizioni consiste nel senso che secondo l'uso relativo o assoluto delle parole si dà loro dagli udienti o leggenti, e non mai nel componimento ideale che sottostà a quello nell'intelletto del proferente. Così, v. g., se si dice da altri: *Iddio non è*, egli è chiaro che

(*) *Si legge in margine:* Rovesciate il vero antiquato e lo raddrizzerete.

nel componimento ideale che soggiace alla voce *Dio* nell'animo di chi lo pensa, v'ha qualcosa che esclude l'esistenza; onde il Dio che si nega non è il Dio vero, ma un dio falso e contraddittorio. Tuttavia da ciò non segue che il proferente non erri, ma egli erra non direttamente in ciò che afferma, ma indirettamente in ciò che esclude. L'ateo perciò ha ragione nel rigettar la falsa idea di Dio che ha presente allo spirito; ma ha torto nel non ammettere l'idea del Dio vero; e quindi nell'escludere ogni Dio a contemplazione di un Dio falso. Onde per tal rispetto merita il titolo d'*insipiente* datogli dalle Scritture. Da ciò però si vede che l'errore propriamente è ignoranza; ignoranza e quindi indiretta esclusione di un vero fatto coll'occasione dell'esclusione diretta di un falso. E quindi l'errore in se stesso è prettamente negativo.

Della teologia volgare. Elemento fattizio, e quindi contrannaturale e contrarazionale che essa reca nel dogma. La sorgente dell'elemento fattizio non è la rivelazione divina, nè la tradizione cattolica, ma l'opinione umana dominante nei luoghi e nei tempi, e spesso quindi trasmessa per tradizione umana. L'elemento fattizio e umano si trova persino nelle Scritture e pertiene alla forma di esse. Si trova non meno nei Padri e nei Concilii. La teologia volgare che dominò finora è finitesimale, come la filosofia invalsa. Così un mondo finito; un tempo mondiale finito; un paradiso e inferno immobili, immutabili; un piccolo numero d'eletti, ecc. Meschinissime idee. Veggasi la palingenesia singolare descritta da S. Tommaso: essa è un vero specchio di queste angustie teologiche. Siccome il Cristianesimo è la religione dell'infinito e il politeismo quella del finito,

ne segue che la teologia volgare è proporzionata al politeismo, e in contraddizione col Cristianesimo. I nostri teologi sono dunque pagani superstiti. E non dee far meraviglia, perchè tutta la filosofia cristiana (Padri Scolastici, teologi moderni) è fondata sull'antica (Aristotele, Platone, Zenone, Plotino), la quale era finitesimale, confondeva l'infinito coll'indefinito, e quindi non avea una vera idea dell'indefinito. Questa contraddizione intestina della filosofia e teologia cristiana partorì la rovina loro producendo a un corpo il razionalismo e il panteismo germanico che sono due falsi tentativi per rendere alla teologia e filosofia cristiana l'infinità perduta o piuttosto non mai posseduta, e armonizzano le due scienze coll'infinito della religione cristiana e del sapere moderno (matematico, astronomico).

Poichè la stupidità dei governi italiani non vuole acconciarsi al ragionevole intorno alla libertà della stampa, resta che gl'Italiani si provveggano altrimenti. Tipografia italiana fuori d'Italia.

La censura anticipata è dannosa al dì d'oggi e non fa più alcun utile. Nuoce alla stessa religione, poichè toglie autorità a coloro che la difendono. L'apologetica non riesce se non è conceduta la critica. Siccome per buone che siano le ragioni dette da un autore, la metà dell'efficacia della sua opera nei più dei lettori nasce dall'idea che essi si fanno dello scrittore medesimo; quale autorità può avere la penna più rispettabile quando si sa che essa è soggetta al sindacato di una censura cavillosa e spesso ridicola? Aggiungi che il difetto di critica rende sterile l'apologetica stessa, i contrari essendo eccitati dai contrari; onde mentre in Germania e in Inghilterra dove la stampa è liberissima, non mancano

opere in difesa della religione pellegrine, dotte, profonde, l'Italia non ne ha nessuna; giacchè se si eccettuano alcune opere del Gerdil nel secolo passato e del Palmieri, del Manzoni nel nostro, l'Italia non ha in questo genere scritto alcuno che giunga almeno a una felice mediocrità.

SAGGIO PRIMO

PRELIMINARI

I.

Dell'intuizione e della riflessione.

La vita anteriore descritta da Platone nel *Fedro* è l'intuizione. Le due vite non sono successive, ma coetanee: la distinzione loro è logica e psicologica, non cronologica. La reminiscenza platonica è la riflessione, quasi ricordanza dell'intuito. Il cielo è nell'uomo; l'Iperuranio è l'oggetto ideale, il vero cielo afferrato dall'intuito.

Il cielo è lo spazio reale e possibile, cioè l'infinito dell'estensione, il continuo germinante il discreto. Così l'avvenire è l'eterno, come il cielo è l'immenso. Il cielo e l'avvenire oltremondano son dunque il cronotopo, misto di continuo e di discreto, sono la sintesi di Dio e del mondo, l'atto creativo.

Il cielo è dunque materiale e spirituale ad un tempo.

L'intuito è sempre uno, totale, cattolico. L'eresia, la negazione non è che nella cognizione riflessiva. Quindi è che l'ateo stesso è cattolico intuitivamente; onde spesso pensa, sente, parla, scrive, ragiona da cattolico. Scetticismo e nullismo da un canto, cattolicismo dall'altro sono i due punti estremi, fra cui tramezzano infinite tinte che loro si accostano. L'ateo è intuitivamente deista, il deista intuitivamente cristiano, il cristiano intuitivamente cattolico. Ma il cattolico è il solo in cui l'intuito

s'accordi colla riflessione, e la cui cognizione sia quindi perfetta. Negli altri v'ha dissidio, scisma, pugna, sofistica tra le due potenze e i due conoscimenti, e la loro cognizione è imperfetta, parziale, mista di negazioni.

« La filosofia che è amoroso uso di sapienza, se medesima riguarda quando apparisce la bellezza degli occhi suoi a lei. E che altro è a dire, se non che l'anima filosofante non solamente contempla essa verità, ma ancora contempla il suo contemplar medesimo e la bellezza di quella, rivolgendosi sovra se stessa, e di se stessa innamorandosi per la bellezza del primo suo guardare? » (DANTE, *Conv.*, IV, 2.)

Ecco l'intuito e la riflessione, l'ontologia e la psicologia.

La prospettiva dell'intuito non ha distanza e intervalli, come quella della riflessione; essa è mera superficie, ha lunghezza e larghezza, ma difetta della terza dimensione e non ha profondità. È visiva, non tattile. L'intuito ci porge tutti i veri, ravvolti e raggomitolati insieme sì che paiono un vero solo; come un gruppo di monti, che veduti di lontano paiono un monte solo. Così l'intuito essendo cognizione virtuale ci appresenta tutti i veri implicati insieme nel bozzolo della potenza e non ancora esplicati e distinti attualmente colla tela della riflessione. Ma siccome a mano a mano che l'uomo s'accosta ai monti, la vista educata dal tatto comincia a distinguere come una moltitudine ciò che dianzi gli appariva come unità; onde vede là sporgere un colle, qui imboccare una valle, là aprirsi un burrone, e invece di una stesa e liscia superficie vede risaltare dappertutto rialti, sporti, gioghi, cigli, greppi, crepoli, crepaccioli, profondi, bitorzoli e dominare le linee curve e le ineguaglianze sotto ogni forma; così l'intuito a mano a mano

che si trasforma in riflessione ci rivela la distanza e gli intervalli che prima non ci apparivano; essendochè la riflessione fa nel conoscimento quell'effetto che la vicinanza degli obbietti nella loro visibile apprensione. Onde quanto più l'occhio è buono ed esercitato, e quanto la lontananza è minore, tanto meglio gli intervalli si afferrano; e segno d'ingegno acuto e scaltrito è l'afferrare la dissimilitudine dei simili, e la distanza degli accosti. E però l'intelletto confuso scambia e confonde come l'occhio gli oggetti convicini e rassomiglianti, e accusa di poca logica o di sottilità vana chi non incorre in tal confusione.

La distanza e l'intervallo fra le idee è il continuo, il diastema logico. Salvo il caso che corrano altre idee intermedie, v'ha contatto tra due idee attigue, e tal contatto risiede nel continuo infinito. Ora il continuo ideale è l'Idea nella sua unità, cioè il Logo. Non potendo noi cogliere tale unità, la sparpagliamo; e tra i brani di essa idea contigui non ravvisiamo nulla; perchè in effetto tal vano, come la rottura che lo produce, non esiste che nella nostra mente.

L'intuito coglie l'intelligibile tutto unito nella unità infinita del Logo. Tale unità è subbiettiva e obbiettiva. Come subbiettiva nasce dallo spirito umano, e costituisce la *confusione* della cognizione intuitiva; giacchè confusione è unione imperfetta. Come obbiettiva emerge dall'unità dell'Idea o Logo. — La riflessione sostituisce la distinzione e l'unità dell'*armonia* all'unità della *confusione*. La riflessione discorre dunque per due momenti dialettici; nel primo distingue, anzi rompe l'unità dell'Idea; nell'altro armonizza le parti rotte, serbando però fra loro la distinzione.

L'obbietto dell'intuito è infinito; noi vediam dunque l'infinito, ma finitamente.

In virtù dell'intuito ogni vero è *circuminsedente* negli altri veri. Senza tal circuminsessione il giudizio e il raziocinio sarebbero impossibili. In virtù di essa, l'imparare è quasi un ricordarsi. In virtù di essa ogni vero è primo e ultimo e occupa tutti i luoghi. In virtù di essa ogni vero è identico a se stesso e differisce da se stesso, ecc.

La lotta dei veri è quindi la dialettica; non appartiene all'intuito, ma alla riflessione. La ragione si è che nell'intuito il vero è uno, e la pugna arguisce moltiplicità e discrepanza. La riflessione dunque è creatrice della dialettica. E crea la dialettica in quanto l'atto riflesso s'unisce coll'azione creatrice, principio del dialettismo reale. L'atto riflessivo è concreativo, e quindi dialettico. L'intuito vede l'atto creativo, e non vi partecipa. Vedendo però l'atto creativo, che implica l'animo umano col mondo, lo spirito è costretto a ripiegarsi in sè e con questo ripiegamento nasce la riflessione.

La riflessione creando la pugna dei veri e la dialettica, è pure autrice degli errori e della sofistica. L'intuito non è dialettico, nè sofista, nè filosofo.

L'intuito è il campo, l'erario, il repositorio, dove la riflessione pesca le sue notizie.

Dicemmo che l'oggetto dell'intuito è uno. Havvi però in esso la radice di ogni distinzione; cioè l'atto creativo. L'intuito infatti, afferrando la formola ideale, afferra la creazione e il mondo. Ma il mondo, come complesso d'idee, è uno nell'Idea. Come complesso di sostanze si riduce all'atto creativo, giacchè questo è il principio dell'individuazione.

L'intuito dunque abbraccia l'unità e il principio della moltiplicità, cioè l'atto creativo; abbraccia la monade e la diade; principio del numero, direbbe Pitagora. L'esistente si trova nell'intuito, come inchiuso nell'atto creativo. L'atto creativo, in quanto inchiuso nell'intuito, dà luogo ai due giudizi obbiettivi: *io sono*, *io creo*.

L'intuito è chiaro e confuso, fedele e infedele, ecc., secondo che si guarda dal lato obbiettivo e infinito, o subbiettivo e finito. L'intuito abbracciando l'atto creativo, abbraccia anche i due cicli creativi. L'intuito risponde al continuo, e la riflessione al discreto. Schelling deriva la cognizione dell'assoluto da una percezione immediata; Hegel da un discorso dialettico. Entrambi hanno ragione e torto. Schelling considera la cosa rispetto all'intuito; Hegel riguardo alla riflessione. Entrambi poi errano affatto quanto all'oggetto conosciuto; giacchè l'Assoluto di cui essi parlano non è l'Assoluto.

Plutarco parla dell'*occhio principale e più chiaro e più visivo* dell'anima, *che è la conoscenza d'Iddio* (*De superst.*, 12); cioè l'intuito dell'Ente, il telescopio dialettico, *l'occhio dell'anima* di Platone nella *Polizia*.

La radice è il principio dell'anima, dice Platone, « est dans le monde des idées: c'est là qu'elle a con« templé l'essence éternelle des choses; mais dans la ma« tière labile, elle ne fait que se rappeler les idées, ce « qui ne lui est possible qu'au moyen des sensations. » (Ritter, t. III, p. 595.) La vita premondiale di Platone significa due cose, l'una obbiettiva, l'altra subbiettiva. L'obbiettiva è il Logo, l'Idea, in cui Platone fa previvere gli animi, sia metaforicamente per indicare il possesso puro della verità obbiettiva che ci è dato dall'intuito, sia fors'anco propriamente, atteso il suo semi-

panteismo, e le sue idee confuse sull'eternità degli spiriti, che è quanto dire sulla loro partecipazione al continuo della durata. La subbiettiva è la metessi iniziale, nella quale l'animo umano preesiste potenzialmente, e in cui anco potenzialmente esso animo partecipò intelligibilmente all'essenza eterna delle cose.

Tasso paragona se stesso al mergo. « Farò a guisa « di mergo, che volando intorno alle rive del mare ri- « miri nelle acque le immagini delle cose celesti, amando « meglio il poterle considerare quasi nello specchio, che « il perder la vista nella soverchia luce. » (*Risp. di Roma*, p. 429.) Bel simbolo della cognizione umana riflessiva.

Platone nel *Teeteto*, pag. 54-62, spone la teorica della gravidanza dell'anima e dell'ostetricia. — La gravidanza è l'intuito che contiene potenzialmente ogni vero, e la riflessione iniziale opera della parola popolare e dell'ingegno. — L'ostetricia è la parola scientifica, la parola di Socrate, la parola religiosa perfezionata dalla scienza. Questa teoria si congiunge con quella della reminiscenza, e la spiega.

« L'amore della Filosofia ha fatte in me tante radici, « che non si possono stirpare: ed ha gran torto chi « cerca d'impedire che non nascano i frutti. » (Torquato Tasso, *Lett. fam.* Opere. Venezia, 1738, t. IX, p. 80.)

« S'io ho assomigliato Vaticano al Cielo, perchè non « posso assomigliarlo all'Olimpo? Il quale, come si « scrive, non è perturbato dai venti, che non sogliono « muovere le ceneri dei sacrifici. » (*Ib.*, p. 116.)

Lo Stato quando è diviso a sette ha d'uopo della religione per essere composto. — Così Guelfi e Ghibellini non poterono essere composti altrimenti. La religione è il Terzo dialettico che unisce gli opposti. Ora il principio

religioso era nei Guelfi e non nei Ghibellini; onde quelli soli erano dialettici. — Quanto perciò s'ingannano ai dì nostri coloro che vogliono rigenerar l'Italia senza religione!

La sintesi è il sillogismo o sia la deduzione. Il sillogismo è analitico, ma riposa su principii sintetici, dai quali deriva la sua fecondità. Le due premesse sono giudizi sintetici. Ogni sillogismo supponendo due premesse anteriori, le prime premesse non ponno essere opera del sillogismo e della deduzione. Qual è dunque il metodo per cui si ottengono? È l'eduzione (*eductio*). L'induzione sale dal particolare al generale. La deduzione scende dal generale al particolare. La eduzione non sale nè scende, ma cammina orizzontalmente di generale in generale e di particolare in particolare, mettendo in luce e tirando fuori un concetto che sta apparentemente sotto a un altro concetto, perchè realmente s'immedesima seco. L'eduzione si compone di quattro momenti: 1° la trasformazione apparente di un concetto in un altro. Questo è il nesso logico e sintetico per cui l'apparizione di un concetto ne tira seco un altro; 2° il loro parallelismo. Del paro evidenti, necessari, assoluti, ecc.; 3° il loro antagonismo apparente. L'uno distrugge l'altro; 4° la loro identificazione reale; distinzione del subbiettivo e dell'obbiettivo.

Questi quattro momenti sono riflessi. Ma siccome la riflessione suppone l'intuito, si tratta di sapere se i quattro momenti si trovino pure nell'intuito. Ciò ripugna, perchè nell'intuito non v'ha successione. L'intuito dunque deve vedere i quattro momenti in uno. Ora il quarto di tali momenti comprende i tre precedenti. Dunque l'intuito vede i quattro momenti nel quarto che tutti li raccoglie, cioè nell'identità.

Si esemplifichino i quattro momenti nell'ideale e nel reale.

La cognizione spontanea del Cousin, e diretta del Rosmini, differisce dal nostro pensiero immanente obbiettivamente e subbiettivamente.

1° La cognizione spontanea o diretta abbraccia non pure l'ente, ma le esistenze, così di fuori (natura) come di dentro (spirito umano), onde si congiunge alla sensibilità interna ed esterna, alla sensazione e alla coscienza. Infatti il Cousin dice espressamente che la spontaneità afferra *il me*, *il non-me*, *e l'assoluto*, e non differisce dalla riflessione, se non in quanto la prima è generale e confusa, e la seconda distinta e particolare. Il Rosmini afferma presso a poco il medesimo, e il solo divario essenziale che ammette tra le due cognizioni è subbiettivo, in quanto l'una importa un solo atto dell'intelletto, e l'altra due atti, di cui il secondo si riferisce al primo, come il primo risguarda l'oggetto esteriore. All'incontro il pensiero immanente non abbraccia che l'ente solo nella sua purezza.

2° La cognizione spontanea o diretta consiste in una serie di atti dell'attenzione, ed è per ciò discontinua e successiva, dovechè il pensiero immanente è perfettamente continuo, esclude ogni successione, ed è l'opera non di atti particolari, ma dell'attività generale e immanente dello spirito umano. Quindi la cognizione diretta o spontanea è libera (benchè una tale libertà escluda, secondo il Cousin, la deliberazione), laddove il pensiero immanente è necessitato. La prima inoltre componendosi di una serie di atti parziali e volontari dello spirito mesce del subbiettivo alla cognizione, laddove il secondo non dipendendo dalla volontà umana

ed escludendo ogni processo divisivo e successivo dell'intelletto è prettamente obbiettivo.

La cognizione spontanea o diretta non sarebbe dunque altro che il primo grado del pensiero successivo, come la riflessa ne è il secondo. Il pensiero immanente, com'è da noi definito, esce al tutto fuori dei termini di quello, e appartiene a un grado più alto di cognizione che sfuggì all'avvertenza del Cousin e del Rosmini.

Ma il fatto si è che questa cognizione spontanea o diretta è cosa chimerica, e non differisce in effetto dalla cognizione riflessa.

Infatti questa cognizione diretta e spontanea o abbraccia l'ente solo, l'ente puro, o l'ente colle esistenze. Nel primo caso ella sarebbe il nostro pensiero immanente; ma per le ragioni testè accennate tal non è la mente del Cousin e del Rosmini. Nel secondo caso ella non è che la prima riflessione sull'oggetto del pensiero immanente, cioè sull'ente puro, la qual riflessione ripiegandosi sull'ente primitivamente concepito, trova le esistenze per così dire nella sua via, e le abbraccia col medesimo intuito, con cui si ripiega sull'ente. Perciò questa cognizione diretta è veramente riflessa per rispetto all'ente, e non è diretta che in ordine alle esistenze. Ma siccome l'ente è il suo oggetto principale, e l'intuito delle esistenze non è che un accessorio e un incidente, perciò tal cognizione si dee riputare riflessa. Tuttavia per maggior chiarezza si possono notar quattro gradi nel pensiero.

1° grado. Pensiero immanente dell'ente puro, con esclusione di ogni atto volitivo successivo e temporaneo dalla parte del soggetto pensante.

2° grado. Pensiero successivo che si ripiega per via della riflessione, cioè di un atto volitivo libero e temporaneo sul concetto dell'ente puro già intuito col pensiero immanente.

3° grado. Pensiero successivo, che riflettendosi sull'ente, afferra per la prima volta e intuisce direttamente le esistenze.

4° grado. Pensiero successivo, che si riflette sulle esistenze già intuite per modo diretto nel grado precedente.

Si vede adunque che i tre ultimi gradi, il primo dei quali è la cognizione spontanea e diretta del Cousin e del Rosmini, appartengono in effetto alla riflessione.

Un altro divario tra la cognizione spontanea o diretta del Cousin e del Rosmini, e il pensiero immanente, si è che quella è successiva e passeggera non meno della cognizione riflessa, e si alterna con essa per modo che l'uomo passa dalla spontaneità alla riflessione, e ritorna da questa alla spontaneità con un moto incessante, un circolo perpetuo, in che consiste la vita spirituale dell'animo umano. Il pensiero immanente secondo noi non è in moto ma in quiete, non è discontinuo ma continuo e scevro di ogni successione, non è nel tempo ma fuori del tempo, e accompagna il pensiero riflessivo, non lo precede nè lo segue, tantochè se cessasse per un solo istante il pensiero successivo diverrebbe impossibile.

Cousin dice che la riflessione *non può illustrare l'intuito spontaneo che annientandolo. (Fragm.*, t. I, p. 253.)

Il pensiero immanente, come abbiamo detto altrove, non è un giudizio. Infatti il giudizio importa un atto di attenzione e di coscienza. Ora il pensiero immanente

non include la coscienza. L'ente intuito dal pensiero immanente è una semplice percezione.

Dirai: in questo intuito tu affermi che l'ente è. Vi ha dunque giudizio.

Rispondo che l'affermazione in questo caso è nell'oggetto e non nel soggetto. Egli è l'ente che appresentandosi come intelligibile rivela, cioè afferma se stesso. Lo spirito umano è un semplice spettatore. Il giudizio che c'interviene è obbiettivo; è l'evidenza pura senza certezza e senza dubbio, perchè la certezza non meno del dubbio presuppongono l'intervento di un atto intellettivo. Mosè espresse mirabilmente questa obbiettività del giudizio primitivo, ponendolo in bocca all'ente stesso: *Io son chi sono.* Questa parola con cui l'ente afferma se stesso è il Verbo divino che *illumina ogni uomo veniente in questo mondo.* Infatti nel pensiero immanente non è l'uomo che dice: l'*ente è*, ma è l'ente che dice all'uomo: *io sono*, e l'uomo non può ripetere questa parola divina, senza far uso del pensiero successivo.

L'ente essendo l'attualità intelligibile e intelligente (la quale triplice proprietà ci porge un'idea non propria ma simbolica della trinità divina) si porge in questo suo triplice momento al pensiero immanente dell'uomo, e gli si porge creandolo e producendo in lui una triplice proprietà analoga.

Lo spirito in virtù della creazione divina non è solo attivo e intelligente ma altresì intelligibile, poichè il pensiero s'intende non solo per un atto riflessivo, ma per un atto intuitivo penetrando del continuo se medesimo.

E siccome nell'ente l'attività, l'intelligenza e l'intelligibilità s'immedesimano insieme e formano una cosa

sola, così nello spirito creato le tre proprietà correlative formano una sola proprietà, giacchè l'attività nostra è intrinsecamente intelligente e intelligibile, l'intelligenza è attiva e intelligibile, l'intelligibilità è intelligente ed attiva. Il solo divario che corre tra l'ente e noi si è che nell'ente quei tre attributi emanano dalla sua natura, laddove in noi emanano dall'ente.

La relazione che corre tra i tre attributi divini e le tre proprietà umane, è la stessa che quella che corre tra l'ente e l'esistente. Ora questa relazione è la creazione. Il mistero della creazione dipende dall'elemento misterioso che si trova nei due termini dell'ente e dell'esistente, cioè dall'ignoranza dell'essenza.

L'attività umana è prodotta dall'attività divina, e in questa spezie di passività (la quale è diversissima dalla passività nel senso volgare) per rispetto all'atto divino consiste la sua intrinseca attività. L'uomo non potrebbe esser libero se non fosse del continuo sotto la mano di Dio, giacchè il suo arbitrio è una emanazione di quello del Creatore, ed è tanto più perfetto quanto più partecipa di quello del Creatore. Ma la libertà dello stato immanente è mera spontaneità, e importa immunità dalla coazione e non dalla necessità. Egli è nello stato successivo che l'uomo è libero nel senso comune di questa parola.

Ma l'attività dell'uomo (come il suo pensiero) nello stato successivo non è in sostanza diversa da quella dello stato immanente, giacchè l'attività è una in se stessa, benchè si manifesti diversamente nei due stati. L'attività successiva non è che l'applicazione dell'attività immanente a un oggetto particolare fatta in virtù della riflessione. L'attività immanente abbraccia tutta

l'anima perchè il suo principio è l'ente causante e intuito immediatamente nella sua universalità; laddove l'attività successiva non esaurisce tutte le forze dell'anima, perchè si riferisce non all'ente intuito direttamente, ma all'ente riflesso o alle esistenze percepite. Ecco il perchè è libera. L'attività nello stato riflessivo è la volontà.

Ma siccome l'elemento attivo nella volontà è sostanzialmente identico a quello dell'attività primitiva, ne segue che se questa è creata o mossa da Dio, la volontà dee provenire dallo stesso principio. Ecco la premozione fisica. Ma siccome la specialità e la limitazione del volere lo rende libero, perciò quell'attività umana che nel primo stato è fatale, benchè spontanea, diventa libera nel secondo stato, e l'atto divino che produce essa attività lascia intatta nell'atto riflessivo la volontà umana.

L'anima non è nel tempo ma non abbraccia tutto il tempo: è estemporanea ma non eterna.

La progressività della vita futura è un'ipotesi degna di una psicologia bambina, come l'ipotesi della preesistenza.

Dio è l'obbietto unico e continuo della mente umana, in cui si conoscono tutte le altre cose, e che le rende conoscibili colla sua luce. Ma Dio è intuito in due modi che rispondono ai due stati del pensiero. Il pensiero immanente percepisce Dio come ente puro. Il pensiero successivo percepisce Dio come ente in relazione colle esistenze. Ma Dio in relazione colle esistenze può essere considerato ancora in due modi, che si possono chiamare il modo cosmologico e il modo teologico.

Quando il pensiero dell'uomo esce dalla sua imma-

nenza, e si spiega in una successione di atti e di giudizi, egli è principalmente colpito dall'esistenza universale, dall'universo sensibile che comprende il mondo e l'uomo medesimo. Egli vede allora la bellezza e l'ordine del mondo, cioè le leggi generali e sapientissime che lo governano, e questo intuito non è altro che l'*intuito di Dio nel mondo.* Infatti le idee generali non sono altro che una rivelazione di Dio nella Natura.

Se l'uomo si arresta in questo stato egli diventa panteista. Onde non è meraviglia se il panteismo è uno dei sistemi più antichi di religione e di filosofia. Ma se egli prosegue a meditare, egli s'accorge ben tosto quanto sia assurdo il confondere le cose contingenti colle necessarie e l'ente colle esistenze. Egli ritorna adunque al dualismo, ma invece di porre Iddio nel mondo, *pone il mondo in Dio.* Egli non dice più che le idee generali sieno negl'individui ma che gl'individui sono nelle idee generali.

Vi sono adunque tre aspetti in cui Dio si può considerare:

1° Dio è l'ente puro. Aspetto ontologico.

2° Dio è nel mondo. Aspetto cosmologico.

3° Il mondo è in Dio. Aspetto teologico.

Nel primo caso l'ente si considera senza le esistenze. È la vera cognizione di Dio *a priori.*

Nel secondo caso l'ente si confonde colle esistenze.

Nel terzo l'ente si distingue (senza separarle) dalle esistenze.

La disgregazione dell'idea di Dio dall'idea del mondo, e della teologia dalla fisica costituisce la teologia propriamente detta.

Quindi tre teologie: 1° La teologia prima e imper-

fetta (giacchè essa non dà tutti gli attributi di Dio) la cui formola è quella del vecchio testamento: *Iddio è l'ente.* 2° La pseudoteologia, cioè il panteismo, la teologia cosmologica, di cui la formola più precisa fu data dagli Eleatici: *Iddio è il tutto.* 3° La teologia ultima e perfetta che si fonda sulla formola cristiana: *l'uomo* (e conseguentemente tutte le esistenze) *è in Dio.*

Nel pensiero immanente l'atto è tutto dalla parte dell'ente, e non v'ha nello spirito alcun atto particolare.

Nel pensiero successivo all'incontro lo spirito riagisce contro l'idea dell'ente in una serie di atti particolari.

Non si vuole però credere che nel pensiero immanente non vi sia attività. Anzi v'ha un'attività grandissima e assai più grande di quella che è propria e speciale del pensiero successivo. Ma essa si distingue dagli atti successivi. 1° Come il tutto dalle sue parti. L'attività immediata abbraccia tutta l'anima, laddove la mediata si risolve in atti parziali e particolari. L'attività immanente usa tutte le sue forze, e si spiega continuamente e in modo uniforme e costante, laddove gli atti successivi differiscono di numero, di frequenza e di efficacia. 2° L'attività immediata è il pensiero stesso, laddove nello stato successivo determina e circoscrive la direzione stessa del pensiero.

La percezione dell'ente puro crea il pensiero immanente: la percezione delle esistenze crea il pensiero successivo.

Il giudizio importa necessariamente la riflessione, cioè la replicazione del pensiero su se stesso.

Ora nello stato immanente l'uomo non usa riflessione alcuna, e non elice propriamente alcun atto, perchè ogni atto è discontinuo di sua natura e successivo.

Gli atti sono riguardo al pensiero ciò che i punti e i momenti rispetto allo spazio ed al tempo.

Dunque nello stato immanente v'ha semplice percezione senza giudizio.

Nè si dica che nello stato immanente l'uomo fa questo giudizio: *l'ente è;* giacchè per fare questo giudizio bisogna che l'idea dell'ente si ripieghi sovra se stessa e si risolva per una fizione psicologica in due idee, non potendosi giudicare con un'idea sola.

Il giudizio mette l'obbietto pensato nel tempo colla copula di cui si serve. Ora la prima primissima intuizione dell'ente non può inchiudere il tempo, nè però alcun giudizio. Il verbo *essere* ci si contiene al suo modo *infinito*, e non vi è determinato dallo spazio, nè dalla durata. Il giudizio è il fondamento necessario della dualità: esso include necessariamente un dualismo. Ora il dualismo presuppone l'unità, e perciò se l'intuito dell'essere non fosse perfettamente uno nella sua radice, il giudizio stesso sarebbe impossibile.

Il pensiero successivo di cui abbiamo un'esperienza sì chiara presuppone adunque e prova la realtà del pensiero immanente, come il giudizio presuppone altresì la semplice percezione.

Il linguaggio non può aver luogo senza il giudizio, giacchè un giudizio è inchiuso in ogni proposizione. Esso abbisogna dunque della riflessione, e questa di atti successivi. Dunque il pensiero immanente non può esprimersi, e il nome primitivo di Dio è veramente ineffabile e incomunicabile secondo l'opinione degli antichi Ebrei.

La formola fondamentale della filosofia: *Dio è, l'ente è,* è il primo atto della riflessione, col quale il pensiero

esce dallo stato immanente e passa nello stato successivo, e può darci un concetto analogico del modo con cui il Verbo è generato dal Padre. Questo giudizio primitivo che non esce ancora dello spirito umano è il Verbo interiore, la parola dello spirito a se stesso; ma quando la parola esce fuori e passa nella sfera esteriore, allora il Verbo si rivela, cioè nasce esteriormente (secondo il modo di parlare primitivo dei Padri) e produce l'arte, che è per rispetto al Verbo interiore dell'uomo ciò che è il mondo per rispetto a Dio.

Il pensiero immanente non può dunque essere afferrato direttamente, giacchè il menomo atto di attenzione o riflessione implica un giudizio, e si riferisce al pensiero successivo. Ma se non può essere preso per così dire di costa, lo può essere di rimbalzo, in quanto ogni atto riflessivo lo presuppone.

Il pensiero immanente ci dà l'ente pretto, l'oggetto puro e senza mescolanza di alcun elemento obbiettivo. All'incontro nel pensiero successivo entrano più o meno elementi subbiettivi; il primo dei quali elementi è la decomposizione mentale di cui si compone il giudizio.

Descrizione del modo con cui il pensiero immanente genera il successivo. Questo modo consiste nel giudizio primitivo: *l'ente è*, che è una replicazione dell'ente su se medesima.

Il giudizio primitivo si fonda sul pensiero immanente, e ne toglie il suo contenuto. Ma nello stesso tempo lo spirito aggiunge (in virtù dell'atto giudicativo) all'ente puro una dualità intellettiva che non si trova nell'ente stesso, e perciò si può dire che lo subbiettivizza. L'associazione dell'ente puro intuito dal pensiero immanente coi modi speciali del subbietto, cioè

del pensiero successivo, ci dà un'idea analogica dell'incarnazione del Verbo nella natura umana. Nello stato immanente lo spirito intuisce l'essere, ma non lo afferma; è l'essere in questo caso che come conoscibile afferma se stesso. Perciò un tale intuito è una vera *rivelazione* nel senso rigoroso della parola. All'incontro nello stato successivo, nel giudizio è lo spirito che afferma l'ente, o dirò meglio, che non fa altro se non ripetere a se stesso l'affermazione intrinseca dell'ente. Allora *l'ente* diventa *vero.* Il vero non è altro che l'effetto della ripetizione o l'affermazione umana della ripetizione divina, e l'assenso dello spirito al testimonio di Dio. Nel pensiero immanente l'Ente dice all'uomo come presso Mosè: *Io son chi sono:* e questa formola messa in bocca a Dio esprime nel modo più perfetto la *conoscibilità* pura dell'ente increato, la sua rivelazione primitiva, prima che il pensiero che abbiamo di esso sia passato per via del giudizio allo stato di *conoscenza.* Ma quando questo puro intuito è diventato una riflessione, cioè un verbo, un giudizio nostro, e ha dato luogo a un giudizio primitivo, allora la pura rivelazione di Dio diventa un'affermazione nostra e diciamo: *Iddio è,* ovvero *Iddio è colui che è;* onde Mosè dopo la suddetta formola puramente obbiettiva ne diede la prima e più semplice traduzione, mettendola in bocca a se stesso: *Qui est misit me ad vos.*

L'evidenza è sempre obbiettiva, e perciò appartiene al pensiero immanente. Ma la certezza è subbiettiva, e non appartiene che al pensiero successivo. Perciò la certezza risponde nel secondo stato del pensiero a ciò che è l'evidenza nella sua prima condizione. La certezza è l'evidenza giudicata dall'uomo e subbiettivata.

Il rinnovamento della psicologia dipende da una grandissima verità, la quale è questa. Nell'animo umano vi sono due *stati;* lo stato abituale, immanente, continuo, perenne, necessario, ecc., e lo stato attuale, successivo, discontinuo, passeggiero, contingente, ecc. Ciascuno di questi due stati abbraccia tutte le facoltà dell'animo umano; vale a dire che ogni facoltà ha un doppio aspetto, e si esercita in un doppio modo corrispondente a quei due stati. Quindi si potrebbero distinguere le facoltà prime dalle facoltà seconde. La confusione dei due stati è la principal sorgente degli errori che hanno viziata la psicologia attribuendosi all'uno ciò che è proprio dell'altro. Così, p. e., la celebre teoria delle idee innate è vera se si parla del pensiero abituale; falsa se del pensiero attuale. Il fatalismo è vero se si parla dell'attività abituale; falso se dell'attività attuale. L'eudemonismo è vero se si parla del sentimento abituale; falso se del sentimento attuale. Il sentimento fondamentale del Rosmini pertiene allo stato abituale. Lo stato abituale è la base e la radice dell'altro. Quindi due psicologie: la psicologia prima che tratta dello stato abituale dell'animo; la psicologia seconda che tratta dello stato attuale.

La volontà presuppone la conoscenza di alcuni mezzi e di un fine. Questa conoscenza arguisce il pensiero. Dunque la volontà presuppone il pensiero e non lo costituisce. Dunque il pensiero non può essere l'effetto di una volizione. Dunque l'atto che produce il pensiero non è volitivo, ma anteriore alla volontà. Dunque l'attività che produce l'atto cogitativo è distinta dalla volontà e la precede. Quest'attività è identica al pensiero primitivo e immediato. L'attività pensiero è diversa dalla volontà

attenzione. La prima è diretta, la seconda riflessa. La prima immediata, la seconda mediata. La prima necessaria, la seconda libera. La prima ha un principio e un oggetto infinito, la seconda un principio e un oggetto finito, ed è in questa finitezza che consiste la sua libertà. La prima ha per principio l'ente in se stesso, la seconda ha per principio immediato non l'ente ma l'esistenza, cioè l'attività pensante. La prima ha per oggetto tutto l'ente, l'ente puro universale; la seconda ha per oggetto le esistenze particolari. La prima produce la percezione e l'idea generatrice dell'ente, e la tendenza al bene in universale; la seconda produce le percezioni e le idee delle esistenze, e i desiderii particolari.

La personalità non emerge punto dalla volontà come vuole il Maine-Biran, ma dall'attività primitiva. Infatti se ciò fosse, l'animo umano nel pensiero immediato non sarebbe ancora una persona. La personalità è costituita dall'attività pensante che penetra se medesima. La personalità è la radice della volontà e non viceversa. La personalità consta di tre elementi: 1° di unità sostanziale; 2° di sostanzialità attiva e pensante; 3° di un'attività e di un pensiero che penetrino se medesimi. Quest'ultima qualità merita di essere diligentemente avvertita. Essa consiste in ciò che l'attività primitiva e il pensiero primitivo si riflettono in se medesimi, non già con due atti distinti (come accade nell'attività e nel pensiero secondari, cioè nella volontà e nell'attenzione che ripiegata dicesi riflessione) ma con un atto solo che ha un doppio termine, se stesso e l'ente. Errò il Rosmini credendo che il pensiero non possa capir se stesso, se non con un secondo atto. Ciò è vero solamente del pensiero, secondo che si riferisce a oggetti

determinati, e non del pensiero primo che si riferisce all'ente universale. Il pensiero primo come primo si conosce necessariamente, e se non si conoscesse non potrebbe afferrar l'ente.

Bisogna distinguere un doppio esercizio del pensiero. L'uno è primitivo, immediato, diretto, continuo, invariabile, necessario, perenne in se stesso, ed infinito quanto al suo oggetto. Esso è l'intuito incessante dell'ente necessario e infinito, cioè Dio. L'altro è secondario, mediato, indiretto, successivo, variabile, libero, interrotto, e suscettivo di mille modificazioni, ecc. Il secondo è un vero atto della volontà; o vogliamo dire un'applicazione, un'attuazione speciale determinata del primo pensiero fatta per opera della volontà. L'applicazione del pensiero fatta per opera della volontà a un oggetto particolare dicesi *attenzione*. Il primo propriamente parlando non è un vero atto, giacchè l'atto come noi lo concepiamo è transitorio e discontinuo di sua natura; esso è piuttosto l'attività stessa, o vogliam dire un atto immanente e continuo, essenziale all'animo umano. Quindi è che quest'atto immanente non è mai interrotto e sospeso, o divertito dal suo oggetto anche quando la volontà applica specialmente il pensiero a un oggetto particolare.

L'ente intuito nello stato immanente del pensiero è perfettamente obbiettivo. L'immanenza del pensiero consiste appunto in ciò che ella esclude ogni proprietà subbiettiva nell'oggetto contemplato, e trasferisce nel pensiero stesso l'immanenza (non dico l'eternità) dell'obbietto medesimo, ed esclude in esso la successione temporanea.

L'ente è per se stesso intelligibile, e fonte dell'intel-

ligibilità stessa. Ora tra l'intelligibile e il pensiero immanente v'ha un'unione strettissima e la maggiore che immaginar si possa; imperocchè se l'intelligibile può stare senza il pensiero (umano) questo non può aver luogo senza l'intelligibile. Il pensiero immanente non è nè un atto limitato, poichè gli atti limitati appartengono al pensiero successivo, nè una mera potenza nel senso ordinario che si dà a questa parola. Esso è l'attività stessa, cioè una potenza leibniziana (*quae conatum involvit*), una potenza non astratta, ma concreta e però inchiudente un principio di azione, una potenza analoga all'entelechia aristotelica.

Il pensiero immediato non è identico all'ente intelligibile; e in ciò consiste, se non erro, l'errore fondamentale dello Schelling, dell'Hegel e di altri filosofi tedeschi. Ma esclusa l'identità, tal unione è la più stretta che si possa trovare nello scibile razionale dello spirito umano.

Ma in che consiste la strettezza speciale di questa unione? Ella consiste in ciò che l'ente intelligibile *crea* il pensiero immanente, e lo crea manifestandosegli. La relazione di esso pensiero coll'ente è quella dell'effetto colla causa efficiente e creativa. Ecco la sola nozione che ne possiamo avere. Ci sarebbe dato di spiegar davvantaggio questa congiunzione intimissima, se potessimo penetrare in genere il mistero della creazione.

Ma se questo mistero è incomprensibile, sappiamo però 1° che l'azione creatrice è immanente e continua e non istantanea e passeggiera; 2° che perciò la creazione tanto dura quanto la cosa creata, e che la conservazione è una continua creazione; 3° che la causa creatrice non è nè dentro nè fuori del suo effetto, ma

che gli è presente, abbracciandolo per così dire da ogni lato, e pervadendo le intime viscere della sua natura; la quale presenzialità non si può meglio esprimere che colla formola ontologica cristiana: *In Deo vivimus*, ecc., che è quanto dire che *l'effetto è nella sua causa.*

Ora applicando queste generalità al nostro soggetto, ne segue che 1° l'ente intelligibile crea il pensiero umano per un'azione immanente e lo crea dandosegli a conoscere; 2° che questa creazione è continua quanto il pensiero; 3° che l'ente non è dentro, nè fuori dello spirito, ma lo riempie colla sua immensità tantochè si dee dire che *il pensiero immanente è nell'essere intelligibile.*

Donde si deduce una conseguenza importante: che la potenza creatrice di Dio non è solo conosciuta per via discorsiva, ma eziandio col semplice intuito.

Quindi si risolve eziandio un'obbiezione speciosa. Il pensiero immanente è identico all'attività immanente dello spirito umano, ed è l'attività stessa. Ma come può coesistere quest'attività con quella dell'oggetto, dell'ente intelligibile, giacchè questo esclude ogni riazione dalla parte del subbietto, e quindi l'intervento di ogni qualità subbiettiva in questo genere di cognizione? Si risponde che non v'ha ripugnanza, poichè in questo caso l'ente agisce sullo spirito non come su cosa già creata, ma creandolo; e crea per tal modo l'attività stessa dello spirito. Onde tanto è lungi che questa attività divina noccia all'umana, che anzi la costituisce. L'ente non opera come causa esterna e limitata, ma come causa interna e infinita che produce l'attività nostra. Opera come causa prima, e produce in noi la causa-

lità seconda. Questa causalità che ci è propria, questa attività che in noi fluisce dall'ente non può riflettersi riagendo sull'ente stesso, perchè Iddio essendo infinito ed immenso non può essere termine dell'attività umana. Perciò nell'intuito immanente dell'ente intelligibile segue una cosa singolarissima, cioè che l'ente, operando in noi, noi non operiamo nell'ente, benchè esso sia l'oggetto della nostra contemplazione. Cosicchè l'attività nostra non si esercita su di esso ente, se non nello stato successivo e riflessivo, perchè in questo stato lo spirito coglie l'ente non per modo immediato, ma per modo mediato, cioè non in lui, ma in se medesimo. Bisogna guardarsi dal trasportare nello stato immanente quelle leggi che sono proprie dello stato successivo, e nella causa e azione creatrice quei modi che appartengono alle cause e alle azioni di un altro genere. Nelle azioni non creative il termine dell'azione, cioè l'oggetto passivo riagisce nell'agente; ma nella creazione v'ha azione mera dalla parte del creatore senza riazione della creatura. Questa verità fu veduta dagli scolastici nella profonda ipotesi della premozione fisica; la quale ipotesi sarà da noi illustrata nel seguito, e forse ridotta a certezza; nè essa è altro se non l'applicazione all'attività umana di quell'azione divina e creatrice che qui consideriamo in ordine al pensiero. La distinzione tra lo stato immanente e lo stato successivo dell'anima è atta a spargere molta luce su questo soggetto, e risolvere molte obbiezioni; imperocchè lo stato ipotetico in cui stette finora l'opinione della premozione fisica nasce da parecchie difficoltà che non si possono rimovere perfettamente se non coll'aiuto di quella distinzione.

Ritorniamo al pensiero immanente. La sintesi di esso coll'ente intelligibile essendo quella che corre tra la creatura e il creatore nell'atto divino e continuo della creazione, ne segue che ella è diversissima da tutte le altre sintesi, e specialmente da quella che corre tra il nostro spirito e gli oggetti sensibili.

La distinzione antica tra il soggetto e l'oggetto, tra lo spirito conoscente e le cose conosciute fu tolta dallo stato successivo e riflessivo del pensiero, e però non è applicabile al pensiero immanente e alle sue appartenenze se non con molte modificazioni.

Quali sono queste modificazioni?

Eccole. Nello stato riflessivo: 1° il soggetto non è prodotto e creato dall'oggetto; 2° il soggetto è coesistente rigorosamente all'oggetto, cioè esiste già nel primo punto in cui si elice l'azione obbiettiva; 3° quindi il soggetto riceve in sè già esistente l'atto dell'oggetto; 4° il soggetto riagisce nell'oggetto; 5° l'oggetto si può rimuovere o concepire rimosso senza che il soggetto perisca; 6° l'oggetto e il soggetto sono pari, perchè l'azione e la riazione reciproca si pareggiano.

All'incontro nello stato immanente: 1° il soggetto è creato dall'oggetto; 2° il soggetto non è perfettamente coesistente all'oggetto, giacchè se fosse tale, non sarebbe creato dall'oggetto, ma preesistente; 3° non si può dire propriamente che il soggetto riceve in sè l'azione dell'oggetto, poichè questa azione consiste nel crearlo; 4° il soggetto non riagisce nell'oggetto; 5° non si può rimuovere o concepire rimosso l'oggetto senza annientare il soggetto; 6° l'oggetto prepondera sul soggetto, poichè non vi ha riazione. Da ciò si conchiude che non si può applicare la distinzione del soggetto

e dell'oggetto allo stato immanente, se non modificando essenzialmente il senso ordinario di queste due voci, e perciò correndo il pericolo di essere franteso o non inteso.

La scienza dell'ente intelligibile intuito per via del pensiero immanente è *la filosofia o scienza prima*, e il fondamento di tutto lo scibile umano. Questa scienza è *prima* cronologicamente e logicamente. La priorità logica e cronologica si riuniscono in essa, l'ordine del pensiero e l'ordine delle esistenze si corrispondono. Questa scienza è la base di tutto lo scibile, perchè tutto lo scibile dipende dal pensiero successivo, e questo trae la sua possibilità, la sua esistenza e il suo valore dal pensiero immanente. La filosofia prima essendo la scienza della prima attività del pensiero, si può chiamare *protologia*. In quanto analizza la intelligibilità in se stessa, nella sua radice e nella sua fonte si può chiamare *teorica* dell'*intelligibile*.

La protologia si distingue essenzialmente dalla psicologia e dall'ontologia volgare, e tiene un luogo medio tra l'una e l'altra; ma si fonda in se stessa e non trae d'altronde i suoi principii, il suo metodo e la sua legittimità.

La protologia si distingue dall'ontologia: 1° perchè questa contempla l'ente nell'atto secondo, cioè come oggetto della riflessione e del pensiero successivo, laddove la protologia lo contempla nell'atto primo, e come principio creativo e costitutivo dello spirito, piuttosto che come oggetto suo; 2° perchè nella cognizione ontologica lo spirito intervenendo come soggetto compito e intelligente, vi si mescola del subbiettivo, laddove nella cognizione protologica la capacità conoscitiva dello spi-

rito essendo creata simultaneamente colla cognizione stessa, lo spirito non è in alcun modo principio di questa cognizione, ma dipende totalmente e assolutamente dall'oggetto conosciuto; cosicchè tal genere di conoscenza è scevro da ogni elemento subbiettivo.

L'intuito lega tutti gli uomini all'Idea, cioè a Dio, al Principio, al Fine. La riflessione per mezzo della parola lega tutte le anime degli uomini fra di loro, e ne fa un solo tutto, il genere umano. Il pensiero riflesso e parlato è dunque il legame spirituale dell'uomo coll'uomo nell'Idea. La sensibilità lega l'uomo alla Natura, cioè al *mezzo*. Senza la parola non v'ha unione fra le intelligenze; senza unità della parola non v'ha unità nel genere umano. La parola fa di tutti gli uomini un solo ente. Per mezzo della parola tutte le intelligenze s'aggruppano intorno all'Idea. L'ingegno inventivo arriva all'Idea per mezzo della parola, come tutti gli uomini; ma quindi amplifica la parola e con essa la cognizione riflessa dell'idea; in ciò consiste il suo privilegio. L'ingegno è quindi lo sviluppo della parola.

L'ordine psicologico non appartiene all'intuito; ma solo alla riflessione, la quale è libera, opera dell'uomo non di Dio. Tal ordine è preso come reale o no. Nel primo caso è illegittimo, e costituisce l'errore. Nel secondo è legittimo, utile, perchè serve a meglio conoscere gli oggetti. È legittimo, perchè essendo accompagnato dalla coscienza riflessa dell'ordine ontologico non lo distrugge.

Ragioni ontologiche dell'ordine psicologico, che deve avere un fondamento nella natura delle cose. Tre doti dell'ordine psicologico: 1° moltiplicità razionale introdotta nell'unità semplicissima della divina natura;

2° successione introdotta nella sua immanenza; 3° inversione dei termini, cioè salita dell'esistente all'ente.

La prima dote nasce da due cose. **A** Il sovrintelligibile dell'essenza derivante dall'imperfezione dell'intuito. **B** Il non conoscere noi l'Ente che come creante, cioè nell'organismo coll'esistenza. Noi conosciamo l'Assoluto ma non assolutamente. Confusione che fece il Peisse di questa verità coll'errore che non conosciamo in alcun modo l'assoluto. Noi conosciamo l'assoluto *relativamente* alle esistenze. Quindi la mente introduce nell'Assoluto il moltiplice reale delle esistenze. Tutto ciò che esce fuori da questa relazione nol conosciamo.

Le stesse esistenze non ci son note che in parte. Correlazione delle varie facoltà umane. La nostra cognizione razionale delle esistenze risponde alla loro apprensione sensibile. Così del pari la nostra cognizione razionale dell'Ente risponde a quella delle esistenze. Questo è ciò che vi ha di vero nelle sentenze dei sensisti e dei relativisti. Ciò vuol dire che la nostra cognizione di Dio non è *inorganica*, *semplice*, *assoluta*, ma organica, moltiplice, relativa. Ciò non ostante conosciamo l'assoluto.

La seconda dote nasce dall'essere la riflessione nel tempo. L'intuito esce fuori del tempo, perchè afferra l'oggetto nella sua immanenza. La riflessione ontologica, importando un ripiegamento dello spirito su di sè, afferra per questa parte l'oggetto nel tempo che è la propria legge dell'animo umano. Quindi la successione dell'ordine psicologico.

La terza dote ha due basi. **A** La natura della riflessione che ripiegandosi su di sè dee muovere dal sensibile, cioè da sè e salire all'intelligibile. Il metodo

contrario non è possibile alla riflessione, se non mediante un sensibile che stacchi l'uomo da sè e lo porti di volo nell'intelligibile. Questo sensibile è la parola, che rende possibile alla riflessione l'ordine ontologico. Ma quando la riflessione muove non dalla parola, ma dal sensibile, l'ordine psicologico è inevitabile. E in tal caso o la riflessione usa il solo ordine psicologico, o l'accoppia all'ontologico mediante la parola. Nel primo caso ella non può mai riuscire all'Ente, e il metodo psicologico diventa vizioso, come quello dei Rosminiani. Nel secondo caso il metodo ontologico corregge il vizio, e il metodo psicologico così accompagnato e corretto è legittimo. **B** Il secondo ciclo creativo, per cui l'esistente ritorna all'Ente; il che dà una base ontologica e logica al rovesciamento proprio dell'ordine psicologico. Ma il secondo ciclo creativo non è valido, se non posto il primo. Dunque l'ordine psicologico non vale se non è accompagnato riflessivamente dall'ontologico.

Cacciaguida chiama Dio

> ....Lo speglio
> In che prima che pensi il pensier pandi.
> (*Par.* XV.)

Questo pensiero che precede il pensiero è l'intuito che precede la riflessione. Beatrice è la cognizione intuitiva, e Dante la riflessiva. Ecco i luoghi che il provano: *Par.* I, 16, 22, 29; II, 8; XVIII, 6. Dante, *Par.* XIX, 18, 19, esprime mirabilmente l'intelligibile e il sovrintelligibile. La mutazione del sovrintelligibile in intelligibile, *Par.* XXI, 28, 29, 30, 32, 33, 34.

> E chi spregiando Dio col cuor favella.
> (*Inf.* XI.)

Non è in queste parole espressa la filosofia dell'e-

goità, cioè il psicologismo? « Philosophes inconséquents!
« Vous vous attendrissez aux larmes et aux cicatrices du
« pauvre esclave, tandis que vous effacez les titres qui
« nous le font chérir comme un frère, vous déchirez
« la charte de ses éternels droits! »

Nell'intuizione la cognizione essendo tutta confusa e estemporanea, non vi può essere processo cronologico fra' suoi elementi, ma solo processo logico.

Nella riflessione, che è distinta e temporanea, v'ha processo cronologico. Così lo spirito sale dall'effetto alla causa nel tempo. La nozione riflessa di effetto è accompagnata dalla nozione intuitiva di causa; ma questa nozione è solo confusa, e quando diventa distinta e riflessa, non accompagna più l'idea di effetto, ma le sottentra.

Il contenuto intuitivo, cioè la formola ideale, è estemporaneo; ma contiene alla sua coda l'elemento temporaneo e riflessivo, in quanto l'esistenza implica la successione del tempo. Questo elemento temporaneo, chiuso e implicato nella materia dell'intuito, è il nesso dell'intuizione colla riflessione, e spiega il passaggio dall'una all'altra. La riflessione è l'esplicazione del germe temporaneo dell'intuito. Questo germe temporaneo è il tempo in quanto è racchiuso potenzialmente nella eternità stessa.

L'esistente ripiegandosi su se stesso fa il tempo, come l'intuizione ripiegandosi su se stessa fa la riflessione.

Il ripiegamento dell'esistente su se stesso nasce dall'esplicazione dinamica di esso, e costituisce il secondo ciclo creativo. L'esistente è forza; come tale si sviluppa; questa esplicazione è una replicazione di esso su di sè per ritornare all'Ente. La cosmogonia esplicandosi verso

la palingenesia, si ripiega verso la creazione. Questo moto esplicativo e replicativo è il tempo. Il tempo non è dunque una *linea diritta* come vogliono i panteisti e i progressisti, ma un *circolo* come vuole il Vico. Il vero progresso è un ritorno al principio.

Il ripiegamento dell'intuizione su se stessa nasce dall'esplicazione dinamica dello spirito come parto dell'esistente, e costituisce il secondo ciclo conoscitivo. Il ciclo intuitivo risponde al primo ciclo creativo; il ciclo riflessivo al secondo ciclo creativo. I due primi estemporanei; temporanei i due ultimi. La riflessione tende dunque alla intuizione, alla contemplazione, come la vita cosmica alla creazione.

L'ammettere *idee innate* è letteralmente assurdo. La cognizione umana non può essere *innata* più della sua esistenza. Essa è *esistente* non *ente*; ha dunque origine. I panteisti solo, facendo dell'uomo un dio, possono dargli delle idee innate. Ogni idea è dunque *genita*. Ma da che ha origine? Non dai sensi. Da Dio. Invece dunque d'idee *innate* si dee parlare non d'idee *acquisite* e *fabbricate* come i sensisti, ma di idee *date* e *rivelate*. L'ideale è identico al reale. L'acquisto dell'ideale per noi è la rivelazione del reale.

Ogni giudizio, ogni proposizione contiene la formola ideale. Prima della sintesi e pel popolo la formola ideale ha una evidenza e certezza *naturale, popolare* non *artificiale* e *scientifica*. Il problema presuppone la precognizione. Il *dubbio riflessivo* e il *desiderio di scienza* presuppone la conoscenza intuitiva. Quando l'uomo dice: Perchè? Questa sentenza implica la cognizione del necessario.

Dei peccati dell'intelletto. Profonda teoria del cri-

stiano che pone la fede fra le virtù e l'incredulità fra' vizi. L'uomo è padrone del suo intelletto come della sua volontà, perchè l'*applicazione e il culto dell'intelletto* dipende dall'arbitrio. La libertà dell'intelletto consiste nell'esplicamento riflesso della formola. La libertà della volontà consiste nell'esecuzione morale della formola.

La scienza dell'uomo non è mai proporzionata e adeguata all'intuito. Questo contiene tutto il vero accessibile alla mente nostra, di cui la scienza, cioè la riflessione, va spigolando alcune parti. L'intuito è la miniera inesausta, da cui la riflessione cava il metallo della scienza e lo lavora coll'opera dell'arte. Quest'opera della riflessione si fa a poco a poco nel corso del tempo; quindi la scienza è progressiva, e varia secondo gl'individui. Laddove l'intuito non è perfettibile ma perfetto; è identico in tutti gli uomini; sovrasta al tempo ed è immanente nella sua durata estemporanea. Questi diversi caratteri della riflessione e dell'intuito furono finora inosservati e meritano un'attenta considerazione.

Intuito.	*Riflessione.*
Perfetto.	Imperfetta.
Immanente.	Successiva.
Identico in tutti.	Varia secondo gl'individui.
Incapace di progresso.	Progressiva.
Necessario.	Libera.

L'intuito e la riflessione sono il doppio sviluppo della forza intellettiva dell'animo umano. Ma l'intuito, benchè procedente dall'animo come causa seconda, essendo necessario è totalmente determinato dall'azione della causa prima; onde è una vera rivelazione infallibile, come la rivelazione esteriore. [Ecco la rivelazione naturale del

Verbo, di cui parla san Giovanni. La rivelazione esteriore è un supplemento e un'estensione dell'intuito, che non può abbracciare il sovrintelligibile. La rivelazione esterna è una *parte dell'intuito divino eccedente i limiti dell'umano, comunicata agli uomini colla parola esteriore.*] Da questa assoluta divinità dell'intuito conseguita ch'esso appartiene in modo speciale all'atto creativo; laddove la cognizione riflessa che dipende anco dalla causa prima, è pur opera della libertà umana. Quindi i difetti della seconda e i pregi della prima cognizione.

Lo sviluppo dinamico e successivo della forza pensante non consiste che nella riflessione. Quindi la riflessione sola appartiene al secondo ciclo creativo, dove che l'intuito appartiene al primo.

Ecco il divario fra la filosofia e la religione. Quella appartiene principalmente alla riflessione, questa all'intuito. Onde la seconda alla prima sovrasta. E come la riflessione si fonda sull'intuito, la filosofia si dee fondare sulla religione.

L'intuito del contingente importa questo giudizio: *il contingente è dal necessario*, cioè *il contingente ha fuori di sè la sua ragione*, la quale non può *essere che il necessario.*

Questo è il punto di veduta della riflessione. Ma nell'intuito la verità si presenta al rovescio: *il necessario crea il contingente.* L'intuito contiene lo stesso vero della riflessione, ma a rovescio. Questa rovescia gli oggetti, come la pupilla dell'occhio; quello gli ripone nella loro situazione naturale. L'intuito crea la sintesi, e la riflessione l'analisi. Quindi è che l'ordine solo dell'intuito risponde all'ordine reale delle cose. La riflessione con-

tiene adunque un ordine fenomenico e subbiettivo, che è l'inverso di quello della formola ideale. Per questa parte ha ragione Kant. Dante nel secondo del *Paradiso*, a proposito del *raro* e del *denso*, espone una dottrina veramente dinamica. Il che in quel secolo è notabilissimo. Beatrice rappresenta molte volte l'*intuito* oppositamente alla *riflessione*. Il divario che corre fra queste due operazioni e facoltà è spesso vivamente indicato nel *Paradiso*.

L'intuito senza riflessione è il pensiero dell'anima indipendente dal corpo. La riflessione è il pensiero dell'anima in quanto è unito col corpo. Ora il pensiero in quanto si serve del corpo dee necessariamente inchiudere un sensibile; e perciò una parola. Dunque senza parola non si può riflettere. L'intuito è dunque il pensiero dell'*animo*. La riflessione è il pensiero dell'*uomo*. Da ciò segue che la cognizione intuitiva è indipendente dall'organismo, identica in tutti gli uomini, nel fanciullo, idiota, pazzo, dormiente, ecc. Da ciò segue anche che l'animo pensa sempre se parliamo dell'intuito; non già della riflessione.

Elihu dice presso Giobbe (XXXII, 8): « Lo spirito è « negli uomini, ma l'inspirazione dell'Onnipotente gli « fa intendere. » Ecco distinto il soggetto conoscente dalla ragione come oggetto conosciuto e strumento di cognizione; e immedesimata essa ragione coll'atto di Dio creativo, il quale è anco fattivo del nostro conoscimento. L'inspirazione di cui ivi si parla è naturale e sovrannaturale insieme.

L'intuito perenne della formola ideale chiaro risulta dalla natura della cognizione. Ogni cognizione consta di idee e di giudizi. L'idea rappresenta l'ideale e il

giudizio il reale; ma siccome il giudizio è inseparabile dall'idea e l'idea dal giudizio, ne segue che l'idea rappresenta anco il reale, e il giudizio l'ideale; onde l'ideale e il reale s'immedesimano perfettamente, come l'idea e il giudizio. L'elemento ideale è la generalità; ma la generalità affacciandosi come sussistente, l'elemento ideale diventa reale pel moto dialettico come l'idea diventa il giudizio. E la sussistenza ci si mostra come di due sorta, cioè come necessaria, infinita, assoluta, giacchè il generale come tale è concreto, e il possibile come tale esiste attualmente; e come contingente, finita, relativa, in quanto il possibile è finitamente effettuato. Ecco l'Ente e l'esistente. Ma queste due specie di sussistenza ci si mostrano di più come unite insieme da un vincolo, che deriva essenzialmente dalla loro natura. Qual è questo vincolo? È l'atto creativo.

Vico interpreta la dottrina del Malebranche sulla visione ideale con questa formola: « Mens cogitando se « exhibet: Deus in me cogitat: in Deo igitur meam « ipsius mentem cognosco. » (P. 79.) — « Iddio pensa « in noi. » (P. 100.) Questa formola è buona in quanto distingue la ragione divina dalla umana, il pensiero e l'intelligente assoluto dal relativo, e mostra la presenza del primo nel secondo.

L'intuito vede simultaneamente ciò che è successivo nella riflessione. Ora la successione della riflessione si fa mediante il nesso logico; dunque il nesso logico è simultaneo nell'intuito. Ora la simultaneità del nesso logico è il parallelismo; giacchè una premessa e una conseguenza se sono logicamente simultanee, diventano due verità parallele, aventi una relazione reciproca e immedesimata con un terzo vero. Questa unità in cui

i membri logici, resi simultanei dall'intuito, si parallelizzano, è l'Idea.

La verità intuita somiglia allo spazio, come la riflessione al tempo. Quella è simultanea, questa successiva.

V'ha una riflessione prima e una riflessione seconda. Questa è quella le cui operazioni s'imprimono nella memoria. Può essere che nella riflessione prima vi sia una serie grandissima di atti velocissimi, che si concentrino in un attimo, come le oscillazioni della luce. Tal è forse il fenomeno dell'inspirazione in cui può essere che vi sia una catena lunghissima di atti logici, che ci sono occulti, perchè non si arrestano nella memoria.

La realtà dell'intuizione separata dalla riflessione ripugna che si possa provare psicologicamente; perchè ogni prova di tal fatta consistendo nella riflessione, e l'intuizione da se sola escludendola non può essere afferrata. Ma ella si prova raziocinalmente, mostrando che senza di essa la riflessione è impossibile e assurda. Infatti *conoscenza* o *coscienza* suppone che il pensiero si *compenetri*, che il soggetto sia pure oggetto; ma ciò non può succedere se non mediante due atti distinti, il secondo dei quali si ripieghi sul primo.

La scienza è l'esplicazione dell'intuito per mezzo della riflessione e della parola.

Impossibilità della filosofia teoretica: 1° il principio di contraddizione non può stare senza un concreto; 2° il principio di contraddizione non può applicarsi senza una materia; 3° non può generare questa materia; 4° non può generare gli altri principii; 5° non può generare il metodo e il fine; 6° non potrebbe con una materia contingente generare l'assoluto. L'intuizione

è più larga della riflessione. Sola non fa scienza. L'intuizione è scienza quando è riflessa. Si riflette per opera della parola. La parola non traduce mai che una parte della riflessione. *Dio creatore del mondo* è obbietto perenne dell'intuito. Ma di questa verità si sa scientificamente solo quel tanto che ne è dato dalla parola. Così Dio si conosce più o meno. Il mondo non si conosce mai tutto, ma solo in quanto è in rapporto colla nostra sensibilità riflessa. Quindi progresso nella scienza. Da ciò si vede che io non ammetto la scienza di tutto all'origine.

In che modo si possa provare la scienza ideale. Si può solo *dichiarare* come si fa contro gli Scettici, senza circolo vizioso. L'intuito prova se stesso. Si deon provare tre cose: 1° che l'intuito abbracci tutto; 2° che si possa solo rifletterne quella parte che è espressa dalla parola; 3° che la parola sia necessaria per ripensare l'intuito. Qual sia la porzione dell'intuito che è la base filosofica della scienza. Dee essere un giudizio che contenga tutta la scienza in potenza, non in atto nè più nè meno, e senza cui ogni giudizio non sia possibile. In che modo si dice che questo giudicio dipende dalle sue conseguenze. Certezza scientifica. Qual è questo giudizio? È la formola ideale. Dee contenere: 1° il necessario e il contingente; 2° la relazione del necessario e del contingente, cioè il principio di contraddizione e quello della ragione sufficiente.

II.

Della Filosofia.

Non si capisce il vero se non in quanto si rifà; specialmente in filosofia. Perchè tanti non capiscono gli autori ? Perchè non sanno rifarli.

Platone dicea che imparare è ricordarsi. Imparare, dico io, è creare. Ciascuno è maestro a se stesso. Insegnamento autonomo, base del mutuo. Ricordarsi non è anco altro che creare. Come in estetica bisogna rifare il bello per gustarlo, così in iscienza bisogna rifare il vero per apprenderlo.

L'analogia scientifica (simile a quella che chiamasi della fede) è l'appoggio e nesso reciproco dei veri. Congiunta all'universalità è il vero criterio scientifico della dottrina. Imperocchè un sistema che abbraccia tutti i veri e li mostra fra sè maestrevolmente intrecciati, non può essere falso. Non ha d'uopo di base estrinseca; si sostiene da sè, come l'universo, le cui parti tutte si servono di reciproco puntello. E così dee essere, sendo universale e assoluta.

Questa analogia scientifica perfetta è l'Idea. Ora da noi non può essere colta che per approssimazione. La quale va crescendo di mano in mano, e in ciò risiede il progresso scientifico.

La filosofia è questa scienza universale. Non può appoggiarsi alla ragione e alla esperienza, alle idee e ai fatti, come sussidi estrinseci, poichè li contiene in se

stessa. Essa tramezza tra le lettere, la fisica, la matematica (*). Partecipa di tutte e a tutte sovrasta. È esatta come la matematica, sperimentale come la fisica, approssimativa e divinatrice come le lettere. È obbiettiva come la matematica e la fisica; subbiettiva come la letteratura. Le lettere infatti si fondano nel sentimento.

Il vero criterio o giudicatorio del vero è dunque l'universalità maggiore possibile dei veri e l'accordo loro, cioè la dialettica. Dialettizzare la filosofia è dunque provarla.

Ogni scienza è una dialettica. Contiene opposti e li concilia. Tal è infatti la natura e tal dee essere il suo specchio, la scienza. Ciò si vede sovratutto nella chimica, che è l'armonia dialettica degli elementi.

La lentezza della filosofia ha due cause: 1° è la più vasta, implicata delle scienze. Universale. Fu la prima in ordine di tempo. Precocità sua. Sarà l'ultima. Ogni scienza fu a principio filosofia; ogni scienza sarà filosofia in ultimo. Potenziale e attuale. Ogni scienza viene e torna alla filosofia. La distinzione tra la filosofia e le altre scienze è transitoria. Non passerà però mai affatto in questa vita. Il sensibile e il quantitativo diverrà intelligibile; 2° non potè precedere il Cristianesimo, perchè abbisogna del principio di creazione. Non potè precedere l'età moderna, perchè il principio di creazione non fu mezzo al principio.

La filosofia è *la scienza dell'atto creativo in se stesso*

(*) *Si legge in margine*: È calcolo, è sperienza, è religione, è affetto, è fantasma, è poesia; perciò è suscettiva di essere eloquente.

e in relazione co' suoi effetti. Le altre discipline sono *la scienza di tali effetti considerati in se stessi, senza relazione all'atto creativo.*

La scienza universale o enciclopedia è *la scienza dell'atto creativo* semplicemente; cioè *dell'atto creativo in sè e ne' suoi effetti.*

La filosofia si distingue dunque in primaria e secondaria. La primaria è *la scienza dell'atto creativo* o sia della formola ideale che lo esprime compitamente; cioè la *Protologia.* La filosofia secondaria o *Deuterologia* è *la scienza delle relazioni dell'atto creativo co' suoi effetti.* Essa si suddivide in tante parti, quante sono le ragioni de' suoi effetti; e perciò in logica, etica, politica (che abbraccia l'economica), estetica, psicologia, filosofia della storia, delle lingue, della natura, della rivelazione.

Nella mia *Protologia* esporrò la filosofia come *distinta* dalla religione.

In un'altra opera, *Filosofia della rivelazione*, come armonizzante con essa.

La filosofia è la scienza dell'atto creativo. Si stende per gli estremi della formola, ma solo in quanto si appuntano nel termine intermedio, e con esso s'intrecciano. Così l'*Ente* solo è soggetto proprio della teologia rivelata. L'esistente solo è soggetto delle scienze fisiche. D'altra parte l'atto creativo è materia della filosofia solo in quanto si riferisce ai due estremi e si studia concretamente, compiutamente, non in modo parziale e astrattivo. Così il cronotopo puro, che è un solo elemento dell'atto creativo, è il soggetto della matematica.

Definizione della filosofia.

È la scienza dell'atto creativo considerato in se stesso.

L'atto creativo in universale è la scienza enciclopedica. Se si considera ne' suoi effetti è la fisica e la matematica. Se si considera in se stesso è la filosofia.

Da ciò si vede che la psicologia, la logica, la morale, la politica, l'estetica, ecc., non fanno parte della filosofia, se non in quanto l'anima, il dovere, il diritto, il bello, ecc., si considerano nelle loro attinenze coll'atto creativo. Il che non si fa dai moderni. Non regge dunque che tali discipline siano tutta la filosofia, come vogliono i psicologisti; esse, quali vengono trattate e culte da loro, non fanno pur parte della filosofia.

Vedesi pure come le scienze fisiche o calcolatrici, in quanto si connettono coll'atto creativo, appartengono alla filosofia. Havvi dunque una fisica, una matematica, una storia filosofica, ecc. La filosofia per tal verso è universale. Ma si distingue dalla enciclopedia in quanto considera le cose nelle loro attinenze coll'atto creativo, e non separatamente da quest'atto. Le considera nel loro principio, nella loro causa, e non semplicemente nella effettualità loro. La filosofia è dunque la scienza di Dio e di tutte le cose in quanto a Dio si riferiscono e con lui si connettono. Concorre colla religione, quanto alla sostanza.

V'ha però un divario tra le scienze fisiche, matematiche e le altre dette di sopra, ecc. Quelle sono scienze distinte; e solo una particella di esse, abbracciate le relazioni coll'atto creativo, appartiene alla filosofia. E questa parte presuppone la preesistenza di essa scienza come distinta e in loro si fonda. Laddove la logica, la psicologia, la morale, ecc., appartengono tutte alla filosofia, purchè siano intese nel modo summentovato. La

ragione si è che esse sono *lo strumento della scienza in universale*, giacchè l'anima, il dovere, il vero, ecc., sono lo strumento scientifico. Per tal rispetto la filosofia si può definire *la scienza della scienza del suo principio e del suo strumento.*

La definizione della filosofia come scienza del *sovrasensibile* torna sostanzialmente coll'altra.

Definizione della filosofia. *Scienza dell'Idea, del sovrasensibile e sovraquantitativo, dell'atto creativo.* Tali tre definizioni si accordano insieme e ne fanno una sola.

La filosofia non è scienza dei fatti, perchè essi sono sensibili. È la scienza bensì dell'attinenza dei fatti coll'Idea; la quale attinenza risiede nell'atto creativo. È, come ogni disciplina, una scienza di relazioni. Ma tutte le sue relazioni si riducono all'atto creativo.

L'atto creativo è un fatto idea. È il solo fatto che la filosofia studia in se stesso, perchè è un fatto universale, un fatto Idea. L'atto creativo come sussistente è Dio stesso. È la relazione assoluta, infinita, causante, semplicissima. Dio dunque è il soggetto unico della filosofia. Le altre cose cadono in essa in quanto esse hanno relazione con Dio.

L'atto creativo è idea come intrinseco (Idea), e fatto come estrinseco (metessi). La filosofia è dunque lo studio anche della metessi; la quale non è sensibile, nè quantitativa, benchè la sua intelligibilità sia relativa sommamente. Parrebbe da questa definizione che la psicologia sperimentale, la politica, la storia della filosofia, ecc., constando di fatti e di sensibili non pertengano alla scienza filosofale, ma alle fisiche. Il che è vero se tali temi si considerano come sensibili. Onde la fisica veramente si dee distinguere in due parti: l'una dei sensibili este-

riori e materiali, l'altra dei sensibili interiori e spirituali. Tuttavia le suddette discipline pertengono alla filosofia per virtù dell'elemento metessico che vi predomina sull'elemento mimetico. Nell'animo umano infatti (intelligente) la metessi prevale sulla mimesi. Lo spirito cosmico è una palingenesia incoata.

Gli antichi ponevano nella fisica spesso anche Dio e l'anima, perchè nella considerazione di queste cose prevaleva l'elemento sensibile, e Dio era da essi più o meno panteisticamente confuso colla natura.

Eraclito definiva la sapienza, *l'interpretazione del modo con cui l'universo è governato:* ovvero *il comprendere il pensiero che governa ogni cosa in generale e in particolare.* (Ritter, tom. I, pag. 205.)

Questa definizione è profonda e amplissima, poichè abbraccia tutta la formola ideale, il Logo e il Cosmo, le idee e le forze, i generi e gli individui.

Cicerone chiama la filosofia *omnium artium officina; artium omnium procreatricem et parentem.* Ecco l'universalità e la fecondità e la maggioranza della filosofia. Perciò gli antichi chiamavanla la scienza delle cose divine e umane. È l'enciclopedia in potenza. I suoi inizi deono essere *ricevuti* non *fatti.* Quindi è una vera iniziazione, di cui Dio è il ierofante. Iddio ne è il principio e il fine. Il principio ne è premondano e il fine oltramondano. È un mistero e un segreto di cui la rivelazione è la chiave. Quindi ne nasce l'immutabilità della filosofia. La filosofia versatile, di cui si fa la storia e si narrano le vicende, è la filosofia eterodossa, che non è tale se non di nome. Platone avvertì l'immutabilità della filosofia. (Van Heusde, tom. I, pag. 46.)

III.

Dei principii.

Ogni sistema è obbiettivo e subbiettivo, cosa e pensiero, reale e scibile. La sua verità consiste nella corrispondenza delle due cose.

Se come ideale e pensabile il sistema è compiuto e seco accordante, di necessità è vero, cioè anco reale; perchè l'armonia può sola trovarsi in un sistema falso che non sia compiuto; e la compiutezza può solo essere falsa quando non è armonica. Compiutezza (cioè universalità) e armonia congiunte insieme sono un criterio infallibile del vero.

Il sistema compiuto e armonico, benchè ideale, si regge in se medesimo, è autonomo, si prova da sè, ed è quindi anco reale. Tal è, p. e., il sistema rivelato del Cristianesimo, il quale è il pensiero della Chiesa, che come armonico e compiuto da sè si prova.

Il pensiero riflesso, sendo stretto, non può ottenere l'assenso come vero se non in quanto è compiuto armonico in se medesimo. Così l'esistenza dei corpi, gli assiomi matematici sostengono l'assenso, in quanto sono un complesso di nozioni armoniche fra loro e compiute.

Il difetto di armonia e di compiutezza è ciò che diversifica il sogno dalla vigilia, l'immaginazione dalla realtà; il mondo immaginario dal mondo esterno. — Altrettanto si dica degli assiomi matematici, che non

si vorrebbero per certo obbiettivamente se non si riproducessero in ogni vero secondario e non fossero d'accordo fra loro e colla sperienza. — L'induzione dall'ideale armonico al reale si fonda nell'unidualità dell'atto creativo.

« Ciascuna dottrina deve non provare ma aprire il « suo soggetto. » (Dante, *De vulg. eloq.*, I, 1.)

Cioè definirlo, perchè la definizione è un rivelamento o svolgimento del nascoso, com'essa è un finimento dell'infinito.

Dante chiama Dio il *naturante*. (*De vulg. eloq.*, I, 7.)

L'ipotesi è gratuita, capricciosa, arbitraria, o ragionevole e naturale. La prima è inutile, anzi dannosa; può solo giovare per un caso raro; come chi trova un tesoro, o il pittore che gettando il pennello contro la tavola ritragga a meraviglia la spuma del cavallo. La seconda è solo utile e scientifica.

Ora in che risiede l'ipotesi scientifica? È essa un mero presupposto, sceverato di probabilità intrinseca e affatto in aria? No certo, l'ipotesi scientifica è un teorema o assioma iniziale; è una probabilità; che è quanto dire una certezza incoativa e in potenza. Non si persuade da sè ma si rende plausibile, non isforza l'assenso ma lo inchina massimamente; lo rende probabile.

Questa dottrina sull'ipotesi si collega con quella della monarchia temperata dei principii. Hegel procede per ipotesi arbitraria, perchè ammette la democrazia assoluta dei veri. Gli altri filosofi rigettano l'ipotesi anche scientifica, perchè vogliono la monarchia assoluta. La verità sta nel mezzo. Monarchia temperata dei principii; e quindi principii scientificamente ipotetici, che

si mutano in assiomi e in teorémi mediante l'accessione delle conseguenze. A questo ragguaglio il processo scientifico è la mutazione successiva della probabilità in certezza, dell'ipotesi scientifica in sistema; la certificazione graduata e successiva di essi principii, lo sviluppo del germe primitivo e iniziale di essa certezza. E tal processo è infinito, perchè la certezza, la fede, la visione sono potenzialmente infinite, e quindi crescono infinitamente, come il mondo e la palingenésia.

Notisi però che questa certificazione successiva riguarda solo la riflessione, che sola è anch'essa successiva. L'intuito non è successivo, onde riguardo ad esso non vi ha successione e aumento nella certezza. I principii son per se stessi intuitivamente certi. E non è contraddizione. La certezza riflessiva dei principii deriva dalle conseguenze, che non sono in essi riflessivamente racchiuse. Ora le conseguenze si contengono intuitivamente nei principii. Dunque intuitivamente il principio ha in sè tutti i numeri della certezza.

Nella scienza havvi la monarchia dei principii (protologia), ma havvi pure quella del fine (teleologia). Contemperandosi a vicenda formano la democrazia scientifica. Rispondono ai due cicli della formola, cioè al ciclo protologico e al teleologico.

Il principio e il fine primeggiano per diverso rispetto. Identici ontologicamente. Ma cosmologicamente e psicologicamente si diversificano come potenza e atto, cosmogonia e palingenesia. Il fine è più eccellente, poichè è il principio esplicato. È primo nell'intenzione, cioè secondo gli ordini della mentalità pura. Ciò prova che metessicamente il fine non è ultimo di tempo. E di vero nella metessi non vi ha tempo; onde la palinge-

nesia è già presente. Il fine è Bene, come il principio. Ma bene attuato. Dottrina di Aristotile, che pone nel Bene la causa finale. Il fine è dunque anco criterio del vero. Per tal rispetto Kant e Buchez hanno ragione di far della morale un giudicatorio del vero. Ma non è il solo giudicatorio. Il fine è l'ultima conseguenza, è l'Ultimo. Ora l'Ultimo ha una forza retroattiva sul Primo, come il Primo ha una forza sull'Ultimo. Ciò si verifica sovratutto nella religione. L'Ultimo di essa è il Cristianesimo. Il quale è il criterio delle religioni anteriori. Prova il Giudaismo. Distingue e critica il Gentilesimo. Così pure nelle scienze, come, p. e., nella filosofia i sistemi seguenti son la misura del precedente. L'Hegel lo ha avvertito. La finalità del Cristianesimo basterebbe dunque a provarne la verità. E quando parlo di finalità, intendo sovratutto la logica, non la cronologica. Benchè si possa anco intender di questa, giacchè l'Islamismo non è che un'eresia cristiana. Le eresie orientali del Cristianesimo (Gnosticismo, Manicheismo, Islamismo) hanno l'aspetto di nuove religioni, perchè sintetiche.

Dottrina superficiale sul diallelo o circolo vizioso. Si oppone alla circuminsessione dei veri. I veri si appoggiano e sostengono a vicenda come le pietre o i mattoni connessi in un muro, come dice Bossuet, o meglio ancora come i sassi riquadrati di un edifizio ciclopico della quarta forma.

Il vero compiuto è criterio dei veri parziali, l'Idea delle idee. Così senza circolo vizioso il vero è criterio a sè stesso; il vero totale dei veri parziali. Quanto al vero totale verso di sè non v'ha criterio, perchè è autonomo. Ciò posto, criterio della verità di un sistema si è la sua universalità, cioè se esso comprende e col-

lega senza travisarle tutte le idee madri che capiscono nell'intelletto umano. Un tal sistema è assolutamente positivo, non escludendo alcuna idea; quindi non può esser falso. L'errore è negazione di una o più idee. L'ateo nega Dio, l'idealista i corpi, il materialista lo spirito, il fatalista l'arbitrio, ecc. Un sistema in cui non vi ha negazione se non della negazione non può dunque esser falso.

Tal è il mio sistema ch'io son pronto a rigettare per falso, ogniqualvolta mi si citi il menomo concettuzzo positivo che in esso non entri.

Ogni mistero si prova da se stesso. Imperocchè esso consta di una parte chiara e intelligibile, e di una parte oscura e sovrintelligibile; e la prima prova la seconda. Il mistero non ha dunque d'uopo rigorosamente di prove esterne, quali sono l'autorità della Chiesa e la rivelazione. Bastagli la prova interna, per cui ogni mistero in quanto luce giustifica le proprie tenebre.

La scienza dovendo rispondere alla realtà, il mistero risponde all'essenza delle cose, e l'evidenza alla loro proprietà e natura. Ma siccome l'essenza germina la natura, non viceversa, così il mistero logicamente precede l'evidenza. Ciò significarono gli antichi facendo precedere la notte al giorno. Egli è chiaro che il mistero più anziano è mistero solo rispetto a noi; in sè è chiarissimo.

Quando dunque noi proviamo il lato oscuro del mistero col lato chiaro, pare che andiamo a rovescio delle cose, e che in questo caso l'ordine logico ripugni all'ontologico.

Ma il disordine è solo apparente. Imperocchè, come vi sono due cicli nel reale, così nello scibile. Ora, come

il primo ciclo dello scibile consiste nel passare dai principii alle conseguenze, il secondo risiede nel salire dalle conseguenze ai principii. Quando si prova l'oscuro del mistero col chiaro, l'essenza colla natura, si procede col secondo ciclo. Dal che si vede che non solo i misteri rivelati, ma ogni verità è autonoma e dipendente insieme. Ogni verità è autonoma, perchè le conseguenze precedono ai principii, giusta il secondo ciclo. Ogni verità è dipendente, perchè, giusta il secondo ciclo i principii dipendono dalle conseguenze. Tutto dunque è in tutto. Il principio è conseguenza e la conseguenza è principio, secondo che si discorre, giusta il primo o il secondo ciclo. Dir si può dunque di ogni vero anche deduttivo ciò che Tiberio dicea di Rufo: *è nato di se stesso.*

La base ontologica di quest'autonomia del vero anche secondario è il secondo ciclo; e siccome nel secondo ciclo l'uomo è il principale, ne segue che la dignità concreatrice dell'uomo è la radice di tale prerogativa. L'uomo adunque è sublimato a una spezie di parallelismo con Dio; e perciò il teorema e il corollario sono paralleli all'assioma. Tuttavia come ciò non ostante Iddio sovrasta infinitamente all'uomo e al mondo, e il secondo ciclo assolutamente si fonda nel primo e lo presuppone; così *assolutamente* parlando le conseguenze derivano dai principii e non viceversa. Il contrario ha solo luogo *relativamente*, *condizionatamente*. Perciò la precedenza dei principii pertiene all'intuito; quella delle conseguenze alla riflessione. L'una alla sintesi primitiva, l'altra all'analisi susseguente. Perciò la prima sola produce una certezza *scientifica*, la seconda una certezza *popolare*. Ma in ogni caso il processo secondario si fonda nella notizia confusa e intuitiva del primario.

In questi termini è vero che ogni verità pel popolo si prova da sè, ed è in sè *virtualiter reflexa*.

Ogni vero essendo non *assolutamente* ma *relativamente* autonomo, ne segue che vi sono nella scienza tanti ordini e processi secondarii quanti sono i veri. Così sia: *a*, *b*, *c*, *d*, si può da *d* andare a *c*, *b*, *a*, da *c* a *b*, *a*; purchè non vi sia salto. Ciò dà un campo illimitato agli autori e giustifica tutti i metodi dei vari sistemi di filosofia. Ogni metodo è buono; ma solo relativamente e secondariamente. Il metodo primario e assoluto è un solo. Ecco in che consiste l'eclettismo dei metodi.

Pel popolo quindi ogni vero da sè si prova, cioè in quanto ha in se stesso una certa luce e si connette con altri veri. Infatti ogni luce anche riflessa illumina se stessa, benchè tal lustro sia effetto di un'anteriore illuminazione. Anzi ogni luce riflessa illumina la luce diretta; così è vero a dire che la luna contribuisce a farci vedere il sole.

Così ponghiamo l'immortalità dell'anima si prova da sè e prova Dio. Così ogni precetto di morale, di politica, ecc.

Le conseguenze guardano indietro, come i principii mirano innanzi. La progressione è cronologica, successiva negli ordini della riflessione, ma simultanea e immanente in quelli dell'intuito. Il che ci mostra come nello stato oltremondano vi possa essere progresso senza tempo. Sarà un progresso speciale, come dire, e in largo non temporaneo ed in lungo.

Il tempo è la forma del progresso, e lo spazio della stabilità e conservazione. Ora, come fuori del cronotopo il tempo e lo spazio cessano, la lor cessazione si fa in quanto l'uno entra nell'altro e così distruggonsi a vi-

cenda. Onde lo spazio si fa successivo col progresso logico, il tempo simultaneo colla simultaneità logica.

Il criterio del vero non può essere che il vero stesso. Ma il vero parziale relativo è legittimato dal vero totale, assoluto; i veri dal vero, le idee dall'Idea. Ora siccome l'Idea nella sua unità semplicissima non può essere colta dall'intelletto finito, seguita che il criterio dei veri parziali consiste nella loro logica concatenazione, mediante la quale si *approssimano* al vero totale. Il criterio dei veri consiste adunque nel loro conserto reciproco. Quel sistema è vero che riceve e intreccia tutti i veri rannodandoli fra sè e derivandoli da un solo principio.

Due sistemi sofistici ed opposti intorno al criterio:

1° Sistema volgare dei razionalisti che consiste nel dedurre i veri da certi principii che sono chiari e evidenti per se stessi. L'errore sta in ciò che tali principii sono astratti e improduttivi;

2° Sistema dell'Hegel che pone il criterio nel complesso di tutte le scienze. L'errore sta nel non dare alcuna maggioranza di evidenza ai principii.

Il primo è la monarchia assoluta dei principii; il secondo la loro democrazia, cioè eguaglianza in valore alle conseguenze.

Il sistema medio e dialettico è quello della gerarchia dei veri e della monarchia limitata dei principii. Secondo esso il primo principio non è astratto, ma concreto, organico e quindi fecondo. S'illustra da sè. (È la formola ideale.) Ma l'evidenza sua non è perfetta. È potenziale, rudimentale, non attuale e compiuta. È capace di accrescimento. E in che modo cresce? Collo sviluppo. Imperocchè l'evidenza per l'uomo è progressiva all'infinito. Cresce colla scienza. Le conseguenze perciò

a mano a mano che si svolgono aggiungono evidenza ai principii. Tuttavia questa evidenza ha la sua radice nei principii stessi, e questi quindi hanno una vera monarchia scientifica.

Ogni prova è una esplicazione dialettica. Imperocchè ogni prova si riduce a un dilemma e ad un sillogismo insieme intrecciati. Il dilemma esprime l'antagonismo dialettico, e il sillogismo l'armonia.

Ma vi son due generi di esplicazione: l'una anteriore e ascendente, l'altra posteriore e discendente. La prima ha luogo quando la proposizione esplicanda si considera come una conseguenza di proposizioni anteriori. La seconda succede quando essa proposizione si considera come antecedente di altre proposizioni che ne derivano. Nei due casi l'esplicazione è una genealogia logica; la quale nel primo sale, e nel secondo discende solamente.

Se le voci *prova*, *dimostrazione*, si pigliano nel senso ordinario, si possono solo adattare all'esplicazione del secondo genere. In tal senso il primo vero non può essere dimostrato e provato, poichè è primo. Ma se le voci dette si piglino nell'altro significato, il primo vero è successivo di prova e di dimostrazione.

La formola ideale considerata nel primo senso è un postulato e un assioma; nel secondo è un'ipotesi e un teorema. Il postulato e l'ipotesi da un lato, l'assioma e il teorema dall'altro convengono insieme. I due primi si accordano in quanto importano una semplice possibilità e presunzione. I due secondi consuonano in quanto importano una piena certezza. Il postulato e l'ipotesi son dunque un assioma e un teorema in potenza, perchè il possibile e il probabile sono la potenza del certo.

Differiscono come il Primo dal Secondo. Il postulato è un'ipotesi prima, l'ipotesi è un postulato secondo. L'assioma è un teorema primo, il teorema è un assioma secondo.

Perchè i principii traggano il loro compito valore dalle conseguenze, non se ne vuole già inferire che non siano validi e evidenti per se stessi; imperocchè le conseguenze sono gli stessi principii, e non se ne distinguono che come l'esplicamento dall'implicazione. I principii sono le conseguenze implicate, le conseguenze sono i principii esplicati. Ora, siccome l'implicato maggioreggia logicamente sull'esplicato, i principii maggioreggiano sulle conseguenze. I principii implicati sono *postulati filosofici*. Il postulato tramezza fra l'ipotesi e l'assioma. Non è arbitrario come l'ipotesi, non è evidente e certo come l'assioma. Ha un'evidenza e certezza incoativa, potenziale, che basta per cominciare la scienza. Ed è tanto più bastevole, quanto nel principio dell'aringo scientifico lo spirito è meno esigente. I postulati filosofici hanno una certezza presuntiva, morale, popolare, di comune senso, non ancora scientifico. Imperocchè sendo collocati in capo alla scienza non ponno ancora partecipare del genio di questa. Sono il passaggio della cognizione popolare alla scentifica. Sono dati della parola, della tradizione, della società, della religione all'individuo e al filosofo. Sono l'*ilo* che congiunge la scienza alla religione, il cordone ombilicale che unisce l'individuo alla specie.

Le verità parziali non si provano da sè, bensì le totali. Ora, una verità totale è un sistema. Vi sono totalità relative, e assolute. La totalità assoluta è il totale del totale, cioè la scienza prima che è virtualmente tutta l'enciclopedia.

Gli assiomi sono verità parziali. Quindi in se stessi non hanno un valore obbiettivo e concreto. Sono semplici astrazioni. Si concretizzano e obbiettizzano mediante la loro applicazione ai dati scientifici, che è quanto dire mediante il loro sviluppo in teoremi e conseguenze.

Quindi l'assioma non diventa concreto che al fine della scienza, mediante il sistema di cui è il capo. Perciò gli assiomi ricevono quanto danno. Danno, perchè sono il capo logico del sistema; ricevono, perchè pigliano dal sistema il loro valore concreto e obbiettivo. Sono come la testa nel corpo dell'animale, che dà e riceve dall'altro corpo. Si applichi qui l'apologo di Menenio Agrippa.

Ogni sistema è campato in se medesimo. Il tutto è accertato dalle parti, e le parti sono certificate dal tutto. — Così accade alla matematica, alla fisica, ecc. Così pure accade alla filosofia e alla teologia. Errano coloro che nella teologia ne fan dipendere la verità assoluta dalla critica storica (*); errano pure i razionalisti che rigettano la storia e tutto riducono a idea. Il vero si è che idee e fatti nella religione s'intrecciano e sostengono a vicenda, come il generale e il particolare, e si danno una mutua forza. Ma niuno di questi due capi può stare da sè. L'idea si fonda sulla storia, come la storia sull'idea; nello stesso modo che nella formola ideale l'Ente prova l'atto creativo, e l'atto creativo prova l'Ente. Dio solo può conoscere l'idea senza il fatto, se stesso senza l'atto creativo.

La ragione per cui ogni sistema è autonomo si è che la certezza obbiettiva nasce dall'armonia dei veri. Que-

(*) *Si legge in margine :* I supernaturalisti scolastici e volgari.

sta è la sola certezza di cui l'uomo è suscettivo. Ora, ogni sistema è un'armonia. — E l'armonia è la dialettica. La dialettica è dunque la fonte di ogni certezza.

Provare è creare. Perciò non si può provare il primo principio, il principio ctisologico, che è fonte d'ogni prova, perchè è il principio della creazione. Si può solo esplicare coll'analisi e colla sintesi. L'esplicazione infatti di un vero, come quello del mondo, consta del metodo ideale che corre per due cicli, come il principio della formola ideale, e consta di sintesi e di analisi. Il metodo è il principio stesso, il vero espresso dal principio in quanto si sviluppa nello spirito nostro e nella natura, cioè nella creazione.

Il principio è l'origine dello scibile. Ne è dunque l'atto creativo. Dio solo può provare il principio; lo prova mettendolo in atto. Iddio prova lo scibile esternamente, facendolo reale. La prova interna è la realtà di Dio stesso. Iddio è un assieme che si teoremizza dicendo col suo Verbo: io sono.

Egli è tanto assurdo il voler provare il primo vero, quanto il voler creare il mondo o se medesimo. Come mai l'uomo che nacque ieri e morrà domani potrà provare l'autore dell'universo? Non sarebbe più irragionevole se l'uomo volesse essere l'autore di sè. Egli deve ricevere la scienza, come riceve l'esistenza e la vita.

Propriamente l'uomo non prova nulla. Dio solo prova creando, e rivela la prova all'intuito. Provare è dimostrare; dimostrare è rivelare, come suona il vocabolo, e rivelare è creare. La dimostrazione è l'evidenza, cioè la luce che rampolla dal vero e ce lo rende visibile allo spirito. L'evidenza è l'intelligibilità assoluta, da cui

la relativa trae il suo valore. Quando noi proviamo e dimostriamo non facciamo altro che esplicare un vero, e ammettere le conseguenze in virtù della evidenza divina dei principii.

La scienza e l'Idea subbiettivamente divisa dalle menti create è armonicamente composta e ordinata. L'unità dell'Idea non può dunque essere compitamente adombrata dai dettati scientifici presi separatamente, ma solo dal loro complesso e dai loro riguardi reciproci. L'evidenza e quindi la certezza risultano da questa unità. Quanto l'unità scientifica è maggiore, cioè più si accosta all'unità ideale, tanto più l'evidenza e la certezza sono forti, intere, efficaci. Dio solo ha evidenza e certezza perfetta, infinita del vero, perchè solo ha la cognizione perfetta dell'unità ideale e dell'atto creativo, cioè di se medesimo. Errano dunque coloro che stimano i principii della scienza potere avere una evidenza e certezza perfetta indipendentemente dalle conseguenze loro. Costoro confondono la scienza colla storia, cioè la genesi dei fatti colla loro raccolta. I fatti certo non abbisognano l'uno dell'altro, acciò ne abbiamo sensata notizia. Ma i fatti non ponno avere un valore scientifico se non sono riuniti e coordinati; valore che è proporzionato al numero dei fatti che si conoscono. E non è meraviglia che i filosofi odierni scambino la scienza colla semplice storia, dacchè la loro filosofia, la filosofia di tutti i psicologisti, dal Descartes sino al Rosmini, non è una scienza, ma una storia, o al più è una scienza induttiva, cioè un'opinione, ma non mai una vera scienza.

Ma i veri principii, si dirà, sono pur certi e chiari per se medesimi. Sì certo; perchè il tutto è nel tutto,

e in ogni principio tutti i principii e tutte le loro conseguenze si trovano. Ma ci si trovano rannicchiate, confuse, in modo virtuale, non attuale; onde l'evidenza che ne risulta è pure confusa, e la certezza proporzionata a questa confusione. L'esplicazione dei principii e la conversione delle idee confuse che vi si acchiudono in idee distinte è ciò che forma la scienza. Dunque l'evidenza e certezza perfetta non risultano che dal complesso dei principii.

Le conseguenze sono verificate dai principii, secondo la logica volgare. Sono verificate dai principii e li verificano secondo la compiuta logica, la dialettica. Simultaneità e parità obbiettiva dei principii e delle conseguenze. Sono paralleli, non successivi. Ciò ha luogo non pur nelle idee, ma anco nei fatti. Che cosa infatti ci dà la certezza di un fatto? La connessione coi fatti anteriori e posteriori, mediante l'induzione e la sperienza della costanza della natura. Un filosofo isolato e contraddittorio agli altri è incredibile. Si ha per allucinazione. Il miracolo non è credibile che come idea e ridotto ad una legge superiore.

I moderni filosofi infetti di psicologismo, applicando all'idea della filosofia il processo parziale e subordinato delle scienze fisiche e delle matematiche, credono che il metodo filosofico consista nel piantare certi principii o fatti certi in se stessi, deducendo quindi il resto della scienza. Bisogna distinguere la certezza ordinaria dalla filosofica. I principii e i fatti sono senza dubbio certi in se stessi di certezza ordinaria o naturale che dir vogliamo. Ma non hanno certezza filosofica se non quando sono considerati simultaneamente connessi con tutte le conseguenze e gli altri fatti. Cosicchè la cer-

tezza filosofica consiste nell'abbracciare simultaneamente tutte le idee. Il complesso delle idee è il Logo. Abbracciare tutto il Logo con un sistema immanente, ecco la scienza. La scienza non è un processo temporario ma una simultaneità, non una disposizione nello spazio ma un'unione. Non è sottoposta al Cronotopo. Il processo prepara la scienza, ma non la fa. La scienza non consiste nel principio del trattato, ma nel fine. Perciò coloro che mi hanno obbiettato che la mia formola ideale è gratuita, non hanno un'idea della filosofia.

Da ciò si deduce che la filosofia quaggiù non può essere perfetta, ma solo approssimativa; giacchè niuno può afferrar tutto il Logo. E ciò non è meraviglia, poichè noi soggiacciamo al Cronotopo. La filosofia è un'emancipazione imperfetta del pensiero dal Cronotopo.

Tal è l'idea del metodo scientifico di Platone, della sua dialettica. Il suo processo ideale non produce certezza se non in quanto si afferra come simultanea. (*Vedi* Ritter, tom. II, pag. 185, 186 e 187.)

Il Rosminianismo al dì d'oggi non è più di rischio (1). Il solo male che temer si potesse si è che producesse i frutti rei che racchiude; ciò si dovea temere accaduto fosse nelle menti operative. — Ma niun ingegno valente gli fa più buon viso. — Fuori d'Italia il Ferrari

(1) *Mi sembra opportuno di far riflettere che nel giudicare questo squarcio intorno al Rosminianismo è d'uopo non dimenticare le date. Se Gioberti fosse sopravvissuto al Rosmini, è indubitato che, mantenendo la severità del giudizio filosofico, non avrebbe mancato di mitigare ciò che nella forma delle sue critiche poteva essere o parere acerbo soverchiamente verso la persona e l'ingegno dell'illustre sacerdote Roveretano.* (Nota di G. M.)

ne trasse il panteismo. — I pochi Rosminiani presenti tengono il loro sistema come un capitale morto. Ora niuno dirà che una dottrina vive quando è ridotta allo stato di mummia. Alcuni anni fa il Rosminianismo vegetava; ora è passato a grado di cristallizzazione, e può oggimai mostrarsi per curiosità agli stranieri, come uno stalattito.

I giovani devono aver ripulsione pel Rosminianismo. È un sistema puerile, che ha virtù di rendere sterile l'ingegno. Non parla al cuore, non all'immaginativa. È lo Scotismo rinnovato.

Il Rosmini ha ingegno ma non straordinario. Nullo nella sintesi. Senza la sintesi nulla si fonda nè negli ordini del pensiero nè in quelli dell'azione. Egli volle fondare un sistema e un ordine religioso. L'intenzione è ottima; ma in tal caso non basta il volere se non ci si aggiunge il potere. Molti vollero fondar sistemi e ordini e pochissimi riuscirono. Per fondare ci vuol grande ingegno sintetico, di cui Rosmini manca affatto. Il sistema rosminiano è già morto. Io non conosco il suo ordine; ma ho udito dire da persone venerabili e capacissime che lo conoscono che con tutta la bontà delle intenzioni di chi lo fondò, esso è una cosa assai scucita, male ordinata, che vegeta e non vive, o che non può promettersi una vita più lunga dell'ente possibile (*). Laonde si crede da molti che l'abate Rosmini debba sopravvivere anche da questa parte alla sua prole (**).

L'ingegno del Rosmini manca di sintesi e quindi di

(*) *Si legge in margine*: Il Papa approvò l'intenzione.

(**) *Si legge in margine*: So che questo si pensa da molti anco in Roma.

forza. I suoi adulatori il guastarono. Egli credette di poter fare partorire i monti.

Il Rosminianismo è cosa antidiluviana ed appartiene all'epoca dei fossili della filosofia.

Ogni scienza ha la sua cosmogonia.

Finchè la cosmogonia non è compiuta, v'ha rudimento informe di scienza, non scienza. È una preparazione.

La filosofia gentilesca corse per due fasi fossiliche: 1° il cosmologismo; 2° il psicologismo. Radicati entrambi nel panteismo e sull'inversione della formola ideale.

La filosofia gentilesca dura ancora nel Cartesianismo moderno, di cui il Rosminianismo è l'ultima fase. È il mastodonte.

L'Italia ha d'uopo di un sistema concreto non astratto e vuoto. Rosmini è un nuovo Scoto. Il concreto solo è vivo e nutre l'affetto. Aridità del Rosminianismo: persino nello stile.

Ha d'uopo di sintesi non di analisi. La sintesi rinforza la volontà, svolge l'intelligenza, crea l'azione, fa i gran caratteri, fonda le grandi instituzioni. L'Italia ha bisogno di organismo da ogni lato e di forza.

Enrico di S. Simon diceva:

« L'ordre qu'on met dans l'exposition de ses idées, « détermine le degré d'importance qu'on attache à « chacune d'elles. Il n'y a point d'ouvrage de physique « écrit à une époque antérieure à Newton dans lequel « il ne soit question de la gravitation des corps. Doit- « on en conclure que Newton n'a rien dit de neuf « en parlant de la gravitation universelle? Qu'est-ce « que Newton a produit de neuf en parlant d'une chose

« qui avait déjà été dite? Newton a donné le caractère « prépondérant à une idée qui n'était que secondaire. « L'installation du principe de la gravitation universelle « en première ligne a déterminé un grand changement « dans la coordination des idées de physique. » (*Introduction aux travaux scientifiques du dix-neuvième siècle*. Paris, 1807, cit. nel *Producteur*; Paris, 1826, tom. III, p. 301.)

IV.

Della formola ideale.

L'idea è concreta, generale. Tale identità è fondata nel primo membro della formola. La separazione è nei due altri membri: il generale senza concreto nel secondo; il concreto senza generale nel terzo. Quindi il concreto del terzo membro s'intende, in quanto s'associa alla generalità del secondo nell'unità del primo. Il generale è nel concreto nel primo membro: l'ideale nel reale. Il reale concreto è il contenente. Il concreto del terzo membro è nel generale; il reale nell'ideale. Il reale concreto è il contenuto.

L'errore del Rosmini nel separare l'idea dalla percezione giudizio consiste nel confondere l'esistente coll'Ente e nell'ignoranza della formola. Imperocchè nell'esistente il generale, che è scopo necessario, è distinto dal concreto, che è contingente. Non così nell'Ente. Rosmini ammette unità astratta, vuota e semplice nel primo scibile. Noi ammettiamo unità armonica e logica, cioè la formola ideale. Quegli da un atomo greggio; noi da un organismo.

Il sillogismo e l'induzione (raziocinio), cioè la sintesi e l'analisi sono i due strumenti per cui il vero dallo stato confuso dell'intuito passa allo stato distinto della riflessione. 1° I due principii di contraddizione e di ragione sufficiente importano un concreto obbiettivo e sono la formola ideale. 2° Sono onnipresenti all'intuito.

Il Rosmini erra nell'analisi del giudizio, perchè suppone che il primo giudizio speculativo e il primo giudizio pratico (contenuti nella formola ideale) sieno pronunziati dell'uomo e non di Dio. L'intuito li vede, la riflessione li ripete. Ecco la radice dell'ontologismo.

La mutazione delle parole indica quella delle idee. La voce *forma* può farne prova. Essa, nelle lingue moderne, suona la parte accidentale e la scorza della materia, dovechè presso gli antichi ne esprimeva l'essenziale (così pure la voce *idea*). Il Bruno l'osserva, t. I, p. 255, 256, 257. Presso il Rosmini, la *forma* è una idea astratta e indeterminata; laddove secondo Aristotile era il principio del concreto e della determinazione. Quindi i moderni danno il nome di *forme* alle parti esterne e mutabili dei governi, della religione, ecc.

La teorica della formola ideale accoppia insieme il metodo intuitivo dello Schelling e lo speculativo dell'Hegel. Infatti la formola come principio è intuitiva, come scienza, riflessiva. Si apprende in modo confuso intuitivamente, si svolge in modo distinto riflessivamente. È concreta intuitivamente; ma sotto l'analisi del pensiero riflesso essa si sgomitola in astrazioni. È assioma e dialettica insieme.

La formola ideale co' suoi tre membri contiene tre verbi: *Ente-essere;* verbo sostantivo e assoluto. *Creazione-creare;* verbo attivo causativo e copulativo. *Esistente-esistere;* verbo sostantivo e relativo. Egli è in virtù dei tre verbi che la formola genera la categoria. Infatti il verbo solo può essere generativo dei nomi e altre parti del discorso. I tre verbi ideali sono anco nomi, contengono implicitamente tutte le parti del discorso. La formola ideale è una grammatica,

una sintassi, un vocabolario, com'è una ideologia universale. È la radice di tutte le scienze e di tutte le lingue.

L'atto creativo ci dà l'idea dell'atto che implica quella della potenza, della causa, dell'effetto, del possibile. Dicendo *atto* si esprime la natura dell'Ente, che è atto puro, necessario e interno. Dicendo *creativo* si specifica l'atto libero ed esterno. L'atto creativo ci dà pure le idee di nulla, di contingente.

Quando si rappresenta la formola ideale ne' suoi due cicli come una linea circolare che da Dio muove e a Dio ritorna, l'immagine, se non s'intende bene, può indurre un errore, quasichè la creazione sia una caduta da Dio (secondo il parere degli emanatisti) o il primo ciclo un discostamento da Dio, come il secondo è in vero un accostamento. Il vero si è che anche nell'atto primo, cioè nel primo ciclo la creazione non è un discostamento da Dio, ma bensì un discostamento dal nulla; in che risiede appunto la creazione. Se per discostamento s'intende distinzione, anche il secondo ciclo lo importa, perchè l'unione e il ritorno dell'esistente all'Ente non toglie la distinzione loro. Se s'intende un allontanamento dalla perfezione divina, non può dirsi che la creatura ricevendo l'essere si scosti da Dio, poichè dianzi non esisteva; si dee anzi dire che se gli accosta, in quanto l'esistenza che da ella riceve è una similitudine dell'Ente. Vero è che la creazione nell'atto primo sendo solo in potenza, e quella del secondo ciclo in atto, l'esistente nel secondo ciclo è più vicino a Dio che nel primo; ma da ciò non segue che il primo ciclo sia un discostamento, poichè questa voce importa la privazione di un accostamento interiore; la quale per

la creatura che esce dal nulla per la prima volta non ha luogo. Si può bensì dire che nel primo ciclo l'esistente *è men vicino* all'Ente che nel primo; ma non già che *se ne scosti*. Questa frase può solo essere impropriamente usata, se quando si dice che l'esistente si scosta dall'Ente, si vuol parlare non della sostanza creata, ma del suo tipo increato, cioè dell'idea; la quale si può concepire metaforicamente come passante per la creazione dallo stato infinito che ha in Dio a uno stato finito ed eterno come creatura. Ma egli è chiaro che questo passaggio non è reale, e sussiste solo nella nostra imaginazione. Poichè l'idea non esce mai da Dio, e il solo cangiamento reale che ha luogo nella creazione concerne le sostanze create e non il tipo loro.

L'idea dell'ente si concretizza replicandosi su se stessa e dicendo: *l'ente è*. Il nome si replica diventando verbo. Il verbo esprime la realtà assoluta e relativa, la sussistenza; cioè esistere e creare; essere per sè ed esser creato. Ogni nome è un astratto: il verbo lo concretizza. Ogni nome è un ideale, il verbo lo realizza.

La voce *essere*, dicono, è indefinita e universale; ma ciò vuol dire che è infinito. Esprime la qualità comune delle cose. Sì, perchè qualità comune delle cose è venir dall'infinito e tendere all'infinito ed essere infinito potenzialmente. Quando si dice che una cosa *è*, la voce *è* significa: 1° che tal cosa ha le sue origini dall'Ente, perchè ne è creato; e che tende all'Ente, perchè potenzialmente infinito. La voce *essere* adunque è propria di Dio, dell'infinito attuale. Si applica alle creature in quanto hanno l'infinito potenziale: in quanto sono deità incoate e virtuali. Ma si applica loro limitandola. Solo applicata a Dio è assoluta. Così, quando diciamo: *Dio è*,

è come si dicesse: *l'Ente è*. All'incontro dicendo *il mondo è*, l'infinità dell'attributo è limitata dal soggetto. La proposizione *il mondo è*, vuol dire: il mondo è atto a diventar Dio.

Il panteismo virtuale è vero; solo l'attuale è falso.

Mamiani dice che solo l'assioma di contraddizione ha il colmo dell'evidenza. Vero. Ne deduce che tutto è tirabile e dimostrabile con tale assioma. Falso. L'assioma è il colmo dell'evidenza, perchè l'oggetto a cui si riferisce è assoluto, è Dio. L'evidenza è proporzionata all'oggetto. Solo l'assoluto, il necessario può aver un'evidenza suprema. Quindi il giudizio *l'Ente è*, è più evidente che *l'Ente crea*. Ma non ne segue che questa non abbia anco un'evidenza minima e che ci dobbiam studiare di dargli un'evidenza maggiore. Ciò è impossibile. Per dimostrare apoditticamente l'esistenza del mondo, bisogna far di esso un Dio. Se il mondo si potesse provar col principio di contraddizione, sarebbe tal principio, sarebbe Dio. Notisi infatti che la superiorità del principio di contraddizione risiede nella sua autonomia. Si pone da sè, afferma sè. È un assioma ideale e reale. È l'assioma che comparato a se stesso si afferma. Ora egli è chiaro che questa prerogativa non può uscire da Dio. I tre processi categorici della formola ideale sono orizzontali e verticali, in quanto ogni membro della formola raggia idealmente secondo due dimensioni. Il processo verticale del terzo membro della formola raggia dall'ingiù all'insù ed esprime il secondo ciclo. È ascendente non discendente. Non vi ha un solo ordine processivo, come vuole l'Hegel, perchè ogni ordine può andare innanzi e indietro a suo piacimento, atteso l'identità e unità obbiettiva del Logo. Tuttavia fra i vari

ordini ve ne ha uno che ha una monarchia temperata non assoluta. Accade degli ordini quel medesimo che dei principii. Il problema è di trovare l'ordine principe. Tutte le idee si ponno ridurre a un'idea sola, tutte le parole a una parola: *creazione.* Questa è l'enciclopedia, la somma, il dizionario universale dello spirito umano. Tutti i concetti, i vocaboli lo inchiudono, ne derivano, sono parti di esso. Egli è però strano il vedere come fra i filosofi, gli uni lascino da canto tale idea, gli altri anche la neghino e pretendano che è incomprensibile. Costoro somigliano a chi dicesse che l'occhio apprende tutte le cose visibili salvo la luce. La creazione e non l'ente è il mediatore del pensiero. L'ente improduttivo e insussistente del Rosmini non è che un astratto particolare. Il concetto che è la radice di ogni altro concetto e tutti gli assomma, è quello di Ente creatore. Il concetto di creazione è il solo che può spiegare l'origine del sensibile dall'intelligibile e risolvere la questione dell'esistenza dei corpi.

Il Pauthier nella sua traduzione del Colebrooke (part. I, facc. 18), dopo arrecato un brano di Laotsè, filosofo cinese, e de'suoi chiosatori, dice: « Il y a une « différence totale dans les termes avec lesquels Laotsè « et les Gnostiques ainsi que les Védantins dans l'Inde, « désignent l'esprit et la matière: le *non-être* et *l'être*. « Laotsè exprime *wou*, *non-être*, l'opposé de *yeou*, « *l'être*; c'est-à-dire que le premier représente l'immatérialité, l'incorporéité, et le second la matérialité, la « corporéité; tandis que chez les Gnostiques le μὴ ὄν, « *non-être,* est la matérialité, et le ὄν, *l'être,* c'est l'im- « matérialité; comme chez les Védantins le *a-sat, non-* « *être,* est également la matérialité, et le *sat, l'être,* l'im-

« matérialité. Cette différence singulière tient à ce que « les Védantins et les Gnostiques considéraient la ma-« tière comme n'existant pas réellement, et qu'ils n'at-« tribuaient d'existence véritable qu'à l'être absolu, à « l'unité sans formes corporelles. » Ognun vede che questa spiegazione del Pauthier non ispiega nulla. La causa di quelle discrepanze credo che sia che Laotsè piglia *essere* per *esistere* e ha rispetto all'elemento sensibile espresso con questa parola; dovechè Platone, Plotino e i seguaci del Vedanta pigliano la voce *essere* come significativa del puro elemento razionale.

La formola è potenziale, e quindi propria in ispecie della religione. La Bibbia, i simboli, i canoni sono formole. La formola in filosofia esprime la base religiosa, intuitiva, virtuale su cui lavora la riflessione per esplicarla e attuarla. La formola è autorevole, dogmatica, decretoria, oracolare, autonoma, legislativa. Esclude il dubbio. Inchiude i due momenti dialettici, la dualità e l'unità armonica ed attuata; gl'inchiude nell'unità primitiva della potenza. La *formola* è più che un principio, è un complesso di principii e un sistema di veri espressi potenzialmente. La *formola ideale* rappresenta nella sua unità l'Idea o Logo e la realtà universale. È la somma dei principii accostantesi alla loro concretezza obbiettiva. La formola è il Verbo interno ed esterno, cioè Idea e parola. Parola laconica, idea potenziale e sommaria. Il laconismo è proprio dei gran pensieri, e aiuta la profondità, obbligando lo spirito a internarsi. Perciò il ramo doriese illustre dei Lacedemoni diè voce e corso a tal uso di parlare. La formola è un laconismo, poichè tutto esprime con tre voci.

Gli oracoli sono formole. Due oracoli ortodossi, la

scrittura e le definizioni ecclesiastiche. Entrambi procedono per via di formole.

La formola della Bibbia si afferra al genio semitico che, massime nell'ebraico, è sentenzioso e formolare. Il parallelismo semitico è talvolta una ripetizione, talvolta un contrapposto: nel primo caso è poetico, nel secondo dialettico.

Le formole ecclesiastiche hanno il loro modello nel simbolo. La voce *simbolo* suona ristretto e segno. Il simbolo contiene in potenza il dogma tutto.

Le formole sono vive o morte. Vive quando sono svolte e organate a scienza. Morte, quando sono prive di scienza e di organismo.

La vivacità e energia della formola consiste nel rappresentare simultaneamente una lunga catena e armonia di veri. Quindi le formole piacciono agli ingegni vasti, sintetici, profondi.

Iddio, l'Ente è la somma e universale categoria, ma per modo di contenenza assoluta, cioè di creazione e non di contenenza relativa, nella quale il contenuto non è creato dal contenente. L'Ente infatti abbraccia l'esistente in quanto lo crea; ed è per tal verso che essere ed esistere nelle nostre lingue sono sinonimi. Insomma l'Ente è categoria universale, somma, senza lasciare di essere una categoria unica, anzi un concetto sopracategorico: imperocchè esso abbraccia le altre categorie non obbiettivamente in loro stesse ma subbiettivamente, in quanto ne è il principio e le crea o ha facoltà di crearle.

Come l'esistente vien dall'essere, così dà l'essere. Come riceve l'esistenza, la realtà, così la porge e comunica. Come la forza è creata, così è concreante.

Tutto ciò risulta dagli stessi vocaboli di esistente e di forza.

Il concreare, il generare, il produrre è essenziale all'esistente e alla forza creata. Imperocchè la creatura è un atto finito e un conato infinito. Dio sendo infinito attualmente, non può creare un altro infinito dello stesso genere, cioè un altro Dio. Ma dee creare un infinito inferiore, cioè potenziale; altrimenti il creato non risponderebbe alla dignità e idea divina. Dio non può creare se non il reale. Ora la realtà finita dee assomigliarsi alla realtà infinita. La realtà infinita è un atto puro, infinito. La realtà finita è una potenza infinita coniugata con un atto finito.

Il termine esterno, l'effetto della creazione è sua imagine, cioè la concreazione. L'atto creativo creando il mondo crea la propria effigie, cioè la potenza e l'azione concreativa; potenza infinita e azione finita. Il mondo non è dunque altro che concreazione, come Dio è creazione. Ciò si vede nei nomi correlativi di creatore e creatura.

Realtà, azione, creazione o concreazione sono dunque identiche. Essere è operare infinitamente. Esistere è operare finitamente come potenza tendente all'infinito.

Essere in Dio è fare (in sè necessariamente Trinità; fuori, contingentemente, cosmo): nel mondo è poter fare. Toglie dalla realtà l'azione e la converte in nulla. E qual più grande azione che negare il nulla ed essere od esistere? Dio dice: io sono. Il mondo come intelligibile dice: io esisto. Dio dice: io creo. Il mondo dice: io concreo

La realtà, come intelligibile, è sempre un giudizio. Imperocchè ciò che è reale, come intelligibile, afferma

e pone se stesso. Così Dio pone se stesso e il mondo come causa prima. Il mondo (metessi) pone se stesso come causa seconda. Ora giudicare è operare.

L'esistenza è energia, entelechia come dice Aristotile. E tutto ciò importa azione e causalità.

Realtà è sostanza. Ma sostanza è indivisa da causa. Imperocchè sostanza è sussistenza, e sussistenza è negazione del nulla. Sussistere e negare il nulla è tutt'uno; imperocchè ogni contraddittorio è negazione del suo contraddittorio. D'altra parte negare è operare e causare. Sostanza è dunque causa, cioè forza.

La realtà è identica a se stessa.

Ma l'identità è negazione della contraddizione. Negazione della contraddizione è affermazione, e questa è operazione. Inoltre: affermazione è dualità, e quindi diversità, contrarietà. Dunque il difetto di contraddizione importa contrarietà. Contraddizione e contrarietà sono contraddittorie. Si escludono invece d'includersi, come vuole l'Hegel.

Esistenza dice anche etimologicamente efflusso non solo in quanto deriva da una realtà superiore, ma in quanto l'essenza medesima di essa sta nella derivazione. L'esistenza è dunque tale e verso il suo principio e verso se stessa; e come ella è effetto di una causa, così è causa di uno o più effetti. L'effettualità (derivabilità) e l'efficienza concorrono del pari a costituire l'idea di forza, che è una sostanza causante.

L'essenza dell'esistente sta dunque nel *diventare*, nel flusso, nel moto, nel passaggio. E quindi la sintesi del moltiplice coll'uno, del diverso col medesimo. In ciò versa il *passaggio* di Eraclito e di san Paolo (*Praeterit figura huius mundi. Figura* è la mimesi). Il diventare

dell'esistenza è quello di Platone non quello dell'Hegel, che doppiamente erra, sia attribuendo il diventare a Dio e confondendo l'esistere coll'essere, sia collocando esso diventare in una mischia dell'essere col nulla e in una contraddizione.

L'essenza dell'esistenza è la contrarietà, non la contraddizione. L'esistente è concentrato in se stesso e fugge da se stesso; ha una direzione centripeta e una direzione centrifuga che si contrabbilanciano. Ma ciò per diversi rispetti; onde non vi fa contraddizione. Come centripeto è l'uno e il medesimo; come centrifugo è il moltiplice diverso. Come centripeto è potenza; come centrifugo è atto. Quindi esso ha due corsi: l'uno per cui esce da sè, l'altro per cui a sè ritorna. Tali due cicli versanti nella virtù concreativa sono una copia (metessi e mimesi) dei due cicli divini e creativi.

L'esistente appetendo e fuggendo se stesso, ripugna in un certo modo a se medesimo. Ma tal ripugnanza è solo apparente. È pugna, non ripugnanza nè contraddizione. Ora la pugna è la condizione iniziale del dialettismo. L'essenza dell'esistente è dunque dialettica. L'esistente fugge da sè; ecco il primo momento dialettico, la manifestazione degli oppositi e il loro conflitto. L'esistente torna a sè; ecco il secondo momento dialettico, cioè l'armonia succedente alla pugna. I due momenti dialettici rispondono dunque ai due cicli dell'esistente, come questi rispondono ai due cicli creativi.

Il primo momento e ciclo dell'esistente, cioè la fuga da sè, il centrifugismo, dà luogo al sensibile, alla mimesi. Il sensibile è una fuga dell'intelligibile da se stesso, e la sua moltiplicazione, diversificazione e rottura. Il secondo momento e ciclo, cioè il ritorno a sè, il cen-

tripetismo, dà luogo all'intelligibile, alla metessi (*). L'intelligibile è il sensibile tornante a sè, e la sua unificazione, assimilazione, armonia.

Ma il primo momento, il ciclo centrifugo dell'esistente, presuppone che in origine l'esistente sia uno; perchè ogni centrifugismo presuppone un centripetismo anteriore. Questa unità primitiva dell'esistente è solo potenziale, e costituisce la metessi iniziale e primitiva. Risponde al primo membro del primo membro dialettico, cioè al contenente. Infatti gli oppositi non possono emergere e combattere, se non preesistono in qualche modo. La loro attuazione versando nella pugna, egli è chiaro che possono preesistere, solo potenzialmente. La potenza dunque è il loro contenente dialettico. La metessi iniziale ci rappresenta tal potenza. Essa è la matrice in cui gli oppositi si trovano in germe, e unificati a quel modo misterioso che gli atti sono unificati nel ripostiglio della potenza onde emergono.

La metessi finale è centripeta come l'iniziale, ma in modo diverso. Il centripetismo della metessi iniziale versa nella potenza; quello della metessi finale consiste nell'atto. La metessi finale unifica dunque, pacifica e armonizza gli oppositi germinati dalla metessi iniziale, senza però torre la moltiplicità, diversità, individualità loro. È l'armonia pitagorica, non l'unificazione dei panteisti. È unificazione generale, senza scapito del particolare. Il particolare, l'individuale sono solo mimetici in quanto mancano di unità concreta e metessica.

(*) *Si legge in margine*: Nota infatti che l'armonia è propria della mentalità dell'intelligibile. Il centripetismo non può dunque trovarsi nell'esistente se non in quanto esso è metessi.

L'essenza dell'esistente è il diventare di Platone e il passare di Eraclito. Tal condizione pertiene dunque alla metessi iniziale e finale non meno che alla mimesi; ma in diverso modo. Il diventare e il passare della mimesi è successivo e nel tempo e nello spazio, quello della metessi è immanente e fuor del tempo e dello spazio. L'uno è nel discreto, l'altro nel continuo. Amendue sono nel cronotopo; ma diversamente, secondo i due elementi di cui questo è composto.

L'essenza dell'esistente versa nel moto, nel passaggio, nel divario, nel centripetismo, nel centrifugismo, nella sintesi di uno e di molti, del medesimo e del diverso. Ma ciò si vuol provare. E la prova nasce dall'idea stessa dell'esistente. L'esistente è contingente, finito, e quindi creato. Ora, contingenza è moto, passaggio, poichè la sua realtà potendo non essere consiste nel diventare. Diventare ed essere contingente, passare ed esistere sono dunque tutt'uno. Se il contingente lasciasse di diventare, lascerebbe d'esistere. Non avendo in sè la sua ragione sufficiente, esso la riceve dall'atto creativo. Esso esiste dunque in quanto è continuamente creato. Ma essere creato è divenire, succedere, accadere. Il contingente è dunque una cosa che diventa, succede, accade continuamente, e tal nozione è inseparabile da quella di contingenza, come questa è indivisa dal concetto dell'atto creativo. Il contingente insomma è il nome passivo, è la passione della creabilità, è l'essere creato; ora chi dice essere creato dice diventare e passare. Ma il diventare suppone due termini: l'uno a cui si va e l'altro da cui si viene. Vi ha dunque moltiplice, diverso, uno, medesimo, centrifugismo, centripetismo.

La nozione di finito ci porge la stessa prova: Finito è ciò che ha limite. Una forza finita dee dunque aver limite. Ma una forza non è forza se non in quanto opera o tende a operare. Ora, una forza finita che opera o tende a operare è una forza che supera o tende a superare il proprio limite. In ciò sta lo sforzo inseparabile dall'idea di forza. Questa tendenza a superare il proprio limite può considerarsi in se stessa come semplice potenza, o fuori di sè, cioè nel suo atto. Come atto è sempre finita; perchè la forza finita non può oltrepassare attualmente i suoi limiti, se non finitamente. Ma come potenza è infinita; perchè, se infinita non fosse, nascerebbe caso tosto o tardi che la forza giunta esplicandosi a un certo limite, più non tenderebbe a oltrepassarlo. E in tal caso lascerebbe di essere forza, e perderebbe la sua essenza. Dal che consegue che l'esistente è potenzialmente infinito, e finito solo attualmente. La forza adunque importa di necessità una pugna col proprio limite, cioè con se stessa. L'essenza della forza sta dunque nell'antagonismo, nella polarità, nella sessualità, nel moltiplice, nel diverso. Ma se la forza potenzialmente tende a passare infinitamente i suoi limiti, attualmente non effettua tale infinità. Dunque, come avendo rispetto all'infinità potenziale, la forza è centrifuga, moltiplice, diversa, pugnante seco stessa; avendo riguardo ai limiti attuali, essa è centripeta, una, identica e armonizza seco medesima. Nell'unione dei due elementi versa la natura compiuta della forza e l'essenza del dialettismo.

Queste considerazioni riguardano la forza come mimesi, sensibile. Altre occorrono, se si ha l'occhio a lei, come intelligibile e metessica. L'intelligibilità alla men-

talità appartiene. Essa è assoluta o relativa, infinita o finita. L'intelligibilità della metessi è solo relativa e finita. Ora, in che la mentalità relativa e finita si distingue dall'altra? Nel limite. Ma chi dice limite, dice moltiplicità, diversità, polarità, antagonismo. Di più la mentalità infinita e assoluta è intelligibile e intelligente in modo che queste due cose ne fanno una sola e si riuniscono in una unità superiore che per noi è sovrintelligibile (essenza divina). Ma nella mentalità relativa e finita, le due cose si possono separare, in quanto ciò che è intelligibile può non essere intelligente, benchè l'intelligente sia sempre intelligibile. L'intelligenza è l'intelligibilità innalzata a una potenza superiore. Ora, l'intelligenza finita importa la dualità del soggetto e dell'oggetto, e la loro riunione in un individuo unico, che è soggetto e oggetto a se stesso. Parimente l'intelligibilità importa una dualità; cioè l'atto e la potenza dell'intelligenza. Infatti bisogna che ci sia una cosa intelligibile, e che quindi possa essere intesa. L'intelligibilità importa dunque non l'intelligenza attuale (finita), ma la possibilità di essa. Involge dunque una moltiplicità non meno che l'intelligenza. Ora, l'essenza della metessi consiste nella mentalità o solo intelligibile o anche intelligente. Dunque essa importa oltre l'uno e il medesimo, la moltiplicità, la diversità, l'antagonismo.

La formola ideale è il giudizio sintetico per eccellenza, tipo di ogni altro giudizio somigliante. E ciò che costituisce l'essenza di tal giudizio è l'atto creativo, per cui il soggetto crea il predicato. Kant notò i giudizi sintetici, ma non ne esplicò la struttura, che non si può trovare fuori della creazione. Il giudizio sintetico *a priori* è una causazione *a priori*, cioè la creazione.

Vi sono certe parole compendiose che equivalgono a formole popolari e scientifiche, e sono intese del paro dai dotti e dal popolo, le quali possono servire di tessere in un dato luogo o tempo. Sono il centro, la molla del pensiero e dell'azione. I Francesi hanno introdotto a tal effetto la voce *progresso*, che può esprimere il vero e il falso; ma essa fu da tanti e così puerilmente usata, che è diventata puerile. Gl'Italiani debbono sostituirvi la voce *creazione*. Tali voci, per essere sode, forti, serie, operose, devono avere una base scientifica e passare dalla scienza nel popolo, non viceversa, come vogliono i progressisti. Tal è la voce di *creazione*.

Dio esiste e il *mondo è*, sono locuzioni giuste, purchè ben s'intendano. Quando diciamo che Dio esiste, non vogliamo solo parlare della sua realtà in sè considerata, ma della sua manifestazione per l'atto creativo. Iddio infatti per noi non è conoscibile senza l'atto creativo; e non è da stupirne, poichè se creati non fossimo non potremmo conoscere; onde ci è impossibile il pensar Dio senza pensarlo coll'atto che ci crea. Ora la voce *esistere* indica a capello la realtà divina in quanto colla creazione esce, per dir così, fuori di se stessa, si trasfonde, si esprime, si comunica, si manifesta. — Così pure quando diciamo che il *mondo è*, la voce *è* indica la sua ragion sufficiente, la sua insistenza in Dio come sostanza e cagion prima, e quindi importa pur l'atto creativo. Tantochè l'*essere* congiunto coll'atto creativo diventa *esistere*, ed *esistere* mediante l'atto creativo diventa *essere*.

Sussistenza (applicatamente alle idee sovrintelligibili) è una nozione che tiene il mezzo tra *essere* ed *esistenza*. L'idea d'*essere* è il termine immediato e necessario di

ogni atto del pensiero umano, e appunto per questo non ha *termine* intrinseco e non è *terminata* se non subbiettivamente dalla facoltà cogitativa. L'idea di *esistenza* è il concetto d'un sensibile interno o esterno, psicologico o fisico, e importa un *termine* assoluto e obbiettivo, aggiuntavi la relazione di esso termine coll'essere indeterminato. L'idea di *sussistenza* ha comune con quella di essere l'esclusione di ogni *termine assoluto*, e con quella di esistenza l'inclusione di un *termine* qualunque: il suo termine è relativo. L'*essere:* il mero indeterminato, esclusione di ogni termine. L'*esistenza:* il mero terminato, l'inclusione di un termine assoluto. La *sussistenza:* l'interminato assoluto col terminato relativo intrinseco, cioè rispetto ad altri termini intrinseci e egualmente relativi.

L'astrazione dà il vero concreto, e ciò che si chiama comunemente concreto è il vero astratto. Così il vero concreto è l'ente in sè: l'esistenza è concreta in quanto individuale, ma inchiude sempre un'idea astratta, cioè l'idea dell'ente in genere. L'idea dell'ente in sè è concreta; diventa astratta quando, separandosi in essa l'elemento puramente *intelligibile* dal reale, si forma il concetto di *possibilità*, cioè ente in genere e indeterminato, e si applica questa idea alle varie esistenze.

Il pensiero umano si raggira su tre elementi: il soggetto pensante, cioè l'esistenza cogitativa; l'oggetto pensato, cioè l'esistenza esteriore; il verbo dell'intelligenza, cioè l'essere rivelante se medesimo. Tre elementi filologici rispondono a questi tre elementi psicologici: il sostantivo (soggetto); l'addiettivo (obbietto); il verbo, o copula. Ogni giudizio, cioè ogni pensiero e ogni proposizione, abbraccia i tre elementi. Il soggetto e l'oggetto

sono *esistenza*. Il verbo è l'*essere*. Le esistenze sono relative e finite. Il verbo è assoluto e infinito, e perciò abbraccia le esistenze medesime.

« Perocchè l'intelletto nostro è un Dio, » diceva Menandro; e Eraclito, *L'ingegno dell'uomo è un Dio*. (Plut., *Quaest. plat.*, I.) L'uomo è un'idea ideante e un'idea ideata. Secondo Plutarco (*ib.*, V) l'alia di Platone è l'intelletto, « che da cose basse e caduche leva l'animo in alto. » Io direi che l'alia Platonica è la ragione ontologica per cui lo spirito muove dal cielo.

« Teofrasto scrive che Platone divenuto in età mag-
« giore si pentì di non aver posta la terra al suo luogo,
« ma nel mezzo dell'universo. » (*Ib.*, VII.) Il che è quanto dire che Platone si pentì di non essere stato pitagorico anche in astronomia.

L'essenza reale è l'individuazione della realtà. In essa risiede il sovrintelligibile. L'individuo reale, cioè l'individuazione dell'ideale contiene due elementi, l'uno intelligibile, l'altro sovrintelligibile. Rosmini nega l'elemento intelligibile. L'atto, il giudizio costituisce l'individuazione. L'atto intrinseco di Dio individua Dio; l'atto estrinseco individua il tipo cosmico. Il sovrintelligibile consiste dunque nel mezzo della formola, e quindi si sparge negli estremi. La cecità della sensazione è un risultato del sovrintelligibile. La sensazione è un'intellezione implicata. Il sensibile è un intelligibile inviluppato. Ogni sensibile tende a diventare intelligibile, ma non ci riesce quaggiù. Questo conato fa lo sviluppo dinamico, il progresso della vita cosmica. La trasformazione del sensibile in intelligibile sarà il compimento del secondo ciclo creativo, la palingenesia.

Nello spazio della vita cosmica ogni essere è un

composto di sensibile e d'intelligibile, cioè di metessi e di forma; ma la forma non è mai adeguata alla materia: v'ha sempre una parte di questa che ricusa di diventare intelligibile. Quindi la morte, la dissoluzione che nasce dal prevalere della materia sulla forma, e la riproduzione che nasce dall'antiperistasi della forma sulla materia. L'implicazione in cui versa la natura del sensibile è ad un tempo nel soggetto senziente e nell'oggetto sentito. Il senziente è un intelligente implicato; il sensibile, un intelligibile implicato. L'esplicazione dell'intelligente armonicamente accompagna quella dell'intelligibile.

Le idee sono nell'Idea, e le cose sono create dall'Idea. L'Idea dee essere intelligente pensante per contenere le idee, e volente causante per effettuarle. Perciò le idee delle cose sono nell'idea dell'idea, nel pensiero del pensiero, come dice Aristotile, cioè in Dio. L'idea dell'idea è l'Ente che è. L'idea dell'idea come l'Ente che è non può essere un mero astratto, un generale, perchè v'ha replicazione, individuazione, sostanzialità. È adunque un'idea cosa, un astratto concreto, un genere individuo. Iddio, l'Ente è l'Idea individuo, che nella sua unità contiene tutte le idee. L'idea generale è l'idea delle idee, contiene tutte le idee particolari. È dunque pensiero e pensante assoluto. In essa il pensiero e il pensante, l'intelligibile e l'intelligente si confondono. Questa idea s'immedesima coll'Ente.

Molti vogliono infemminire il Cristianesimo, quasi che il Verbo, incarnandosi, si sia fatto non uomo, ma donna.

Platone (*De leg.*, IV) definisce la legge come il Comte, cioè come un risultato necessario di condizioni preesistenti.

Il Platone applica a Dio il detto di Protagora, che l'uomo è misura di ogni cosa. Considera la legge come la *volontà divina.* Cita la tradizione orfica, che Dio è principio, mezzo e fine. La dottrina orfica è, secondo noi, l'anello intermedio tra la tradizione orientale e la filosofia italogreca. Prova di ciò è la formola orfica, che Dio è il principio, il mezzo e il fine.

« Hoc ius, quia aeterno vero constat. *Fas* sapienter « latinis dictum a *fato*, hoc est aeterno rerum ordine; « quatenus S. Augustinus definit, *sanctio et veluti vox* « *divinae mentis*, qua Deus homini iustum aeternum « fatur et dictat. » (Vico, *De iur. princ.*, L. I, nº 48).

La mente di sant'Agostino andò forse in questo luogo più innanzi di quella del Vico. *Fatum* da *fari;* onde il fato è il Verbo razionale, la parola di Dio, cioè l'intelligibile. Ma l'intelligibile, proclamando se stesso, è personale; onde Mosè, per definirlo, lo introduce parlante e definiente se medesimo; quindi sant'Agostino lo chiama *vox divinae mentis.*

L'ente come personale e *creante* l'esistenza, è eziandio *parlante* all'esistenza intelligente; e la sua parola è l'intelligibilità sua propria, e costituisce il Verbo razionale, che si vuol distinguere dal concetto rivelato dell'ipostasi. Il verbo perciò e la parola dell'ente, espressa nel drammatismo dell'*Ego sum qui sum*, è identico alla copula della formula, cioè alla *creazione.* Iddio *crea* l'intelligenza e creandola le si manifesta: rivelazione e creazione, azione e parola sono un nesso identico. Perciò il *tempio* presso i gentili era eziandio un *oracolo;* vale a dire che l'*Idea* era eziandio *verbo* o *parola.*

La ragione non è impersonale, come dice il Cousin, giacchè ella non è che una facoltà dell'uomo. Il filosofo

francese ha confuso la facoltà razionale col suo obbietto, o vogliam dire la ragione subbiettiva colla ragione obbiettiva. Tuttavia non si può dire nemmeno che la ragione obbiettiva, cioè l'Ente sia impersonale, giacchè come uno, attivo, intelligente e intelligibile, egli è dotato dei caratteri della personalità nel senso più elevato. L'ente, oggetto della ragione, non è una idea morta come vuole esso Cousin, o un'astrazione, come afferma il Rosmini, ma all'incontro un ente reale e positivo, che è la sorgente di ogni realtà e concretezza, e la fonte della vita, perchè racchiude questa e quella in sommo grado. La ragione è dunque personale in ogni sua parte. Come facoltà umana ella partecipa della personalità dell'uomo; come verità obbiettiva ella è la stessa personalità divina. Mosè espresse mirabilmente la personalità divina della ragione, personificando l'ente e introducendolo a parlare: *Io son chi sono*. Si noti che parlando della personalità divina noi non intendiamo di parlare della personalità rivelata, la quale è per se stessa sovrintelligibile. Il concetto di *persona* applicato al Padre, al Verbo e allo Spirito non ha che un valore analogico: *Dicti est tres personae* (sant'Agostino). Quando adunque parliamo in filosofia della personalità divina, intendiamo di una proprietà assoluta, e non di una proprietà relativa, che non ci è nota altrimenti che per la rivelazione. Quest'avvertenza è di somma importanza, giacchè il confondere la personalità rivelata da Dio colla personalità razionale, conduce necessariamente al Sabellianismo. Alcuni moderni come, per esempio, Rosmini non si sono guardati abbastanza dal confondere il concetto della Trinità colle nozioni naturali di Dio. (Vedi

un suo passo, dove immedesima il Verbo coll'intelligibile.)

La creazione è il principio stesso di causalità nella sua concretezza. Un principio scientifico, come tale, è un astratto, ma tale astratto dee fondarsi in un concreto, il che non può darsi se il principio ideale non è anco reale. Ora, il principio ctisologico effettuato è la creazione stessa, cioè la formola ideale considerata come realtà obbiettiva.

La localizzazione degl'intelligibili è cosa mimetica. Tal è la topotesia del paradiso e dell'inferno nel cielo e nel fondo della terra; topotesia biblica e naturale, perchè la collocazione nello spazio discreto indica l'onnipresenza nel continuo. Nel medio evo tale imagine fu presa alla lettera; poichè ogni mimesi è ripetuta metessi, finchè il concetto metessico non apparisce. Il passo metessico di cui si tratta fu fatto dall'astronomia e dalla fisica: l'astronomia pose la terra in cielo, e la fisica collocò il centro della terra nella sua superficie. — Altrettanto dicasi del fuoco e della luce rispetto all'inferno e al paradiso. È nota la verità profonda che si nasconde nella imagine popolare. Imperocchè come il fuoco e la luce sono sostanzialmente una sola forza, benchè diversamente esplicata, così il centro tellurico e il cielo sono uno stesso spazio, benchè diversi di luogo. Parimente il paradiso e l'inferno s'immedesimano in quanto pertengono del pari all'esistenza e all'universo. Questa medesimezza del paradiso e dell'inferno non fu avvertita, che io mi sappia, distintamente da alcun filosofo, salvo che dall'Erigena.

La formola ideale scaturisce dal suo soggetto, cioè dall'Ente. Così se tutti i veri nascono da un vero, tutti

gli errori scaturiscono da un errore. L'errore fondamentale è il Niente, come il vero fondamentale è l'Ente. Ora il Niente in quanto è pensabile, non è che la negazione dell'Ente per mezzo dell'esistente, cioè la confusione dell'uno e dell'altro. Ogni errore è essenzialmente panteistico. L'idea di Dio contiene adunque tutta la filosofia. Se vera, la filosofia ortodossa; se falsa, l'eterodossa. L'idea dell'Ente o del Niente è il germe dinamico di ogni ortodossia e eterodossia. Ogni verità è dunque un'affermazione di Dio, e ogni errore una negazione di Dio. Profonda dottrina dei cattolici che l'errore non può essere invincibile. È tale, solo quando non v'ha parola, perchè allora non v'ha libertà nè riflessione, quindi non v'ha errore.

L'Idea è il pensiero di Dio. La formola ideale è il pensiero di Dio; e il fatto, l'azione di Dio. L'uomo vede il pensiero e l'atto divino, perchè esso gli si manifesta. In ciò consiste la cognizione che quindi è una vera rivelazione.

La grammatica generale è fondata sulla formola ideale. Sostantivo, verbo, aggettivo, ecco i suoi tre membri. Il verbo è la creazione. Armonia. Elemento dinamico più ricco.

La formola ideale intuitiva, per diventare riflessa ha d'uopo d'essere rivestita dalla parola, che è il mezzo e quasi il ponte fra l'intuito e la riflessione. Questa parola che travasa la formola dalla facoltà intuitiva nella riflessiva e mette in atto la riflessione stessa, fu originalmente creata dall'Idea stessa; e in questo caso chiamasi *oracolo ideale*. L'oracolo ideale è la formola stessa come parlata per via d'una parola profferita dall'Idea e ricevuta dallo Spirito che mediante essa si fa

riflesso. L'oracolo ideale costituisce adunque il primo grado, la base e il primordio divino della riflessione: è la riflessione nel suo atto primo, pertinente per ciò non all'uomo ma a Dio, e faciente parte del primo ciclo creativo. Nell'oracolo ideale la formola conserva l'ordine intuitivo, cioè sintetico. Egli è in virtù di esso che la riflessione è sintetica come l'intuito nel suo atto primo. Segue quindi *l'esegesi o interpretazione ideale*, che è l'opera umana e l'atto secondo della riflessione spiegante l'oracolo. Ivi l'analisi si congiunge colla sintesi. L'oracolo ideale è originato dall'Idea stessa, conservata e tramandata dalla Chiesa. La Chiesa è *la riflessione obbiettiva, la riflessione dell'individuo e della specie umana organizzata dall'Idea.* L'oracolo ideale è giudicatorio e imperativo, vero e precetto; fondamento della speculazione e della pratica. Come giudicatorio, *l'Ente crea l'esistente*; come precetto, *l'esistente dee ritornare all'Ente.*

La formola ideale è *idea e fatto.* L'Idea (soggetto) vi è unita col fatto (predicato) mediante l'idea fatto (copula) della creazione. Il fatto ideale è organizzato coll'Idea.

Dicendo che la formola ideale spiega tutto, non voglio già imitare quei facitori di sistemi che con qualche astrazione vogliono spiegare tutto lo scibile. La formola ideale è feconda come concreta e non come astratta; ora come concreta, fondandosi sulle idee e sui fatti, il lungo studio delle une e degli altri è necessario per potere usufruttuare la formola. Niuno adunque tema che la mia dottrina sia uno di quegli spedienti con cui si suole al dì d'oggi blandire alla pigrizia degli studiosi e dar la maschera di scienza all'ignoranza.

La voce *esistenza* si applica a Dio propriamente, in

quanto per essa si esprime la cognizione di Dio, riflessiva e non intuitiva. Infatti nello stesso modo che il mondo intuito dicesi *esistente*, perchè è effetto di Dio; così il Dio della riflessione può dirsi *esistente*, perchè l'idea di esso è effetto della cognizione intuitiva. Il Dio riflesso nasce dal Dio intuitivo, come la riflessione dall'intuizione e il mondo da Dio per creazione. Ma v'ha sempre questo divario che applicando la voce *esistente* al mondo, si accenna alla derivazione reale e obbiettiva della cosa, laddove applicandola al Dio riflesso, si vuol esprimere la poca derivazione subbiettiva dell'idea. Onde per questo rispetto la frase *esistenza di Dio* è sempre meno propria dell'altra *esistenza del mondo.*

Quando diciamo che la riflessione coglie nell'intuizione la formola ideale, si noti bene che aggiungiamo essere necessario lo strumento e il mezzo della parola. Niuno perciò creda di poter considerare la sua intuizione senza riflettere o di poter riflettere senza l'aiuto del parlare, e proporzionatamente alla natura del linguaggio che si possiede. Ciò basta per rispondere a coloro che si maravigliano quando si dice loro che veggono in ogni atto intuitivo Dio e la creazione, e rispondono che essi non veggono nulla salvo il mondo sensibile. La ragione si è che il sensibile può essere ripensato come sensibile senza l'aiuto della parola; non così l'intelligibile. Un uomo dunque che faccia astrazione dalla parola non potrà mai trovare intuitivamente Dio e la creazione. Ma al solo pronunziare i nomi di Dio, necessario, contingente, ragion sufficiente, ecc., trovasi riflettendo che nella sola percezione del mondo egli ha l'intuito di Dio e dell'atto creativo.

Divario tra l'eterodossia antica e la moderna. Quella

sovratutto cosmologica, questa psicologica. Quella rappresentata dalle scuole orientali e dal primo periodo della filosofia greca, questa dalla filosofia greca da Socrate in poi, ma sovratutto dalla filosofia nata con Cartesio. Il cosmologismo e il psicologismo convengono insieme nel muovere dall'esistente, dal sensibile. Tuttavia il cosmologismo partendo dal tutto, dal mondo indipendente dall'uomo, si accosta più del psicologismo alla vera dottrina ontologica. L'uno mette l'obbietto cognitivo nel *cielo immenso*, l'altro lo rannicchia nell'animo umano, non già come pensante (giacchè il pensiero è inseparabile dall'ontologismo), ma come senziente.

Provare è creare. Provare Dio sarebbe adunque crear Dio. Provare l'uomo e il mondo sarebbe creare l'uomo e il mondo. Ora Dio è increato. Dunque non è provabile. L'uomo e il mondo sono creati, ma non dall'uomo; sono dunque dimostrabili, ma non dall'uomo. L'uomo e il mondo sono solo provabili da Colui che li crea. Il principio della loro creazione è altresì quello della dimostrazione. Il provare per l'uomo non può dunque essere altro ch'essere spettatore della prova divina, e ripeterla riflessivamente. La prova divina di cui siamo spettatori continui è la formola ideale. Per questa Dio afferma se stesso e pone il mondo. Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio sono un procedere riflesso, che come tale ha il suo valore, ma presuppone l'intuito della verità dimostrata. La dimostrazione è la risoluzione dell'astratto in concreto, come l'intuizione è il processo dal concreto all'astratto. Due cicli conoscitivi: 1° L'Ente concreto si fa astratto nell'esistente che lo intende. Riflessione. 2° L'astratto inteso dall'esistente ritorna al concreto. Dimostrazione. Esempio:

1° ciclo, l'Ente crea il principio astratto; ogni effetto ha la sua causa. 2° ciclo, il principio astratto; ogni effetto ha la sua causa, dimostra l'Ente. Vedesi adunque che la dimostrazione è un processo riflessivo e ascensivo, per cui si rifà in modo inverso il processo discensivo della riflessione. La dimostrazione *concretizza* l'astratto; la riflessione *astratteggia* il concreto. La dimostrazione è dunque la sintesi della riflessione, succedente all'analisi, e ritornante questa al principio onde mosse. Tal è la dimostrazione metafisica. Quanto alla prova delle cose contingenti, essa non è che la creazione. Tutti i fatti primi possono essere provati dall'uomo in quanto questi è spettatore della loro creazione. Dio li prova, creandoli. Così la propria esistenza, la veracità dell'intuito e delle altre facoltà nostre, la esistenza del mondo, ecc., sono *teoremi* rispetto a Dio, che li crea; noi siamo semplici spettatori del processo divino. Non sono adunque fatti veramente primi. Il solo fatto primo è la creazione.

L'unità del Primo psicologico si prova cogli stessi argomenti che provano la unità del Primo ontologico, cioè di Dio. Il dualismo e il politeismo sono così assurdi nell'ordine del pensiero che in quello della realtà. V'ha dunque una verità e un giudizio primo come una causa prima. Ma la Verità prima non dee solo essere unica, dee altresì essere creatrice. Dee contenere in sè oltre al principio leibniziano della contraddizione, quello della ragione sufficiente. Dee essere un Primo creante il Tutto. (Pan.) Altrimenti non sarebbe Primo. Il Primo crea dunque il Terzo mediante il Secondo, che è l'atto creativo del Primo. Ecco il senso dei tre simboli pitagorici.

La sintesi libera del Primo col Secondo e col Terzo

ontologico è onnipresente all'intuito creato, cioè al Terzo intelligente. — L'ateo stesso non può scacciarla affatto dal suo spirito, poichè sotto nome di natura ammette una entità, una forza intiera, onnipotente, infinita, secreta, invisibile, inesplicabile, che produce i fenomeni. Or che cos'è questo spettacolo mentale che l'ateo non può negare, se non la nostra formola ideale, appannata dal senso e dall'imaginazione?

Obbiezione: È il riflettere che mette il contingente.

Risposta: La riflessione non può metter nulla. Quando l'uomo dice: perchè ciò è? non mette nulla di nuovo. Il contingente e il necessario affettano l'essenza intima delle cose. La riflessione non fa che ritessere in modo inverso l'opera dell'intuito salendo dal contingente al necessario come l'intuito era disceso dal necessario al contingente.

La scienza prima è la scienza di Dio come *Ente creatore.* Provasi che la nostra protologia adempie a tutte le condizioni della scienza prima enumerate da principio.

Corollario. Dio è alfa e omega, principio e fine, come dicono la Bibbia e Platone, che è quanto dire la parola rivelata, e il suo eco perdurante fra le umane generazioni.

Vantaggi della nostra formola ideale. Unità, semplicità, universalità scientifica, convenienza religiosa.

Prop.: 1° Percezione del contingente; 2° presuppone quella del necessario; 3° il necessario creante il contingente; 4° l'Ente crea la esistenza; 5° i due termini sono concreti.

Il primo principio dee essere uno; l'ammetterne più è tanto assurdo quanto l'ammettere il dualismo e il politeismo. Anzi è la stessa cosa; poichè pluralità di principii è pluralità di Dei. L'ordine della realtà è identico a quello della cognizione.

V.

Del pensiero.

Adunar pensiero. (*Inf.*, VII.) Bella frase dantesca per esprimere l'unità sintetica del pensiero.

Coloro che reputano lo steso elemento intrinseco del corpo cadono in un errore analogo a quello di chi confonde l'esistente coll'Ente, col necessario, coll'assoluto. Nei due casi l'elemento ideale è inseparabile dal contingente; ma ne è distinto.

Ogni oggetto conoscitivo è una sintesi di tre elementi rispondenti ai tre membri della formola ideale. Questi tre elementi sono: 1° l'Ente o forza infinita, assoluta; 2° il cronotopo o tempo e spazio puri; 3° la forza finita (corpo o spirito). Egli è impossibile il pensare uno senza l'altro. Ma non si dee confondere l'uno coll'altro.

Il pensiero è l'internità delle cose. Ma siccome internità e esternità sono cose relative, ciò che è interno verso i corpi è esterno allo spirito, lo spirito essendo l'interno del corpo che abita. E infatti l'interno, cioè la mentalità della natura (intelligibile) non è appunto la sola cosa che intendiamo in essa natura, la sola cosa esterna rispetto al nostro spirito. Il pensiero non pensa, non può pensare che il pensiero. All'incontro la materialità della natura, lo steso, il sensibile (mimesi), è la vera cosa occulta, l'essenza riposta, l'inescogitabile, il sovrintelligibile. Il sensista, il materialista, che ne-

gano l'intelligibile, credono d'intendere precisamente ciò che non intendono e non possono intendere.

Guardare è propriamente vedere. Ora, la veduta, come ogni senso, è una relazione tra il soggetto vedente e l'oggetto veduto. Perciò la detta voce si piglia figurativamente a significare eziandio relazioni di un altro genere. Onde si dice *guardare* una cosa per difenderla, giacchè chi difende una cosa le tien gli occhi sopra. Onde *guardia* per custodia, difesa, sentinella, scolta, presidio. Machiavelli, parlando dei varii poteri civili nei Governi misti, dice che *l'uno guarda l'altro*. (*Disc.*, I, 2.) (*) Frase bellissima perchè esprime la difesa reciproca, l'equilibrio e l'armonia di essi poteri, che è quanto dire la loro relazione; nella quale consiste appunto l'essenza, il cardine, la perfezione di tale spezie di reggimenti. Così chiama anco il tribunato *guardia della libertà*. (*Ib.*, 5.) (**) — Il derivativo *riguardo* suona anco *rispetto*, *attinenza*, e perciò diciamo *riguardo alla tal cosa, a riguardo di essa,* ecc. E nota che in queste e simili locuzioni la metafora dedotta dalla *visione* ha una radice ancor più profonda, perchè visione è cognizione, cognizione è mentalità, e la mentalità è la sorgente e la base delle relazioni scambievoli delle cose. Un essere ha relazione con un altro, in quanto lo *guarda*, vale a dire in quanto, essendo mentale e radicandosi seco nella unità comune della mentalità metessica come due rami di un polipaio, ha

(*) *Si legge in margine: Vedere, guardare,* in latino e ebraico, parlando di Dio, significa spesso *aiutare* (Rosenm., *ad Gen.*, p. 456, 457), perchè in Dio *pensare* è *creare.*

(**) *Si legge in margine:* Così anche *riguardare* per *appartenere,* in generale.

seco un'attinenza la quale non è, nè può essere altro che un atto o conato cogitativo e mentale, giacchè ogni relazione importa il pensiero.

La religione fu sinora trattata come un'antichità; ora dee essere considerata principalmente come una modernità e una presenzialità, affinchè giugnendo questo aspetto, sinora trascurato, coll'altro, se ne possa dedurre la sua futurizione, e, accoppiando quindi dialetticamente tutti i termini, si consideri come perpetuità e immanenza. Ora la religione come modernità è l'incivilimento.

L'intelligibilità è mentalità. La mentalità è razionale, attiva e intenzionale. L'intenzionalità è la mentalità rispetto al fine. La razionalità è la mentalità rispetto all'intelligibile. L'attività è la mentalità rispetto al reale. L'attività è doppia: l'una interna e necessaria, l'altra esterna e libera. Questa è l'atto creativo. L'atto creativo ha un fine. L'attività esterna si congiunge dunque colla intenzionalità, cioè coll'indirizzo a un fine. L'attività esterna è dunque protologia o principio e teleologia o fine. L'essenza del mentale è il razionale, cioè l'identità dell'essere coll'intelligibile. Ora l'intelligibilità contiene la possibilità dell'atto creativo. L'intelligibile assoluto acchiude la possibilità del relativo, l'infinito del finito. La possibilità dell'atto creativo inchiude poi l'intenzionalità. L'attivo e l'intenzionale derivano dunque dal razionale.

La ragione subbiettiva importa l'obbiettiva. Quella è l'intelligente che non può stare senza l'intelligibile. D'altra parte l'intelligibile importa un intelligente obbiettivo. Imperocchè l'essenza dell'intelligibile è la mentalità, che non può aver luogo se non in una mente.

L'oggetto intelligibile è essenzialmente mentale e quindi intelligente. Se non fosse intelligente ma solo intelligibile, la sua intelligibilità sarebbe subbiettiva non obbiettiva, cioè risederebbe nel soggetto solo. E tale è veramente la dottrina del Kant. Ma tal dottrina si oppone all'evidenza che ci porge l'intelligibilità come obbiettiva e assoluta. Kant colloca l'intelligibile nelle forme dello Spirito. Egli ha ragione, in quanto considera l'intelligibilità come una dote dell'intelligenza. Ma erra nel non riconoscere altra intelligenza che l'intelligenza del soggetto creato. Così rende il vero soggettivo e contingente, il che è assurdo. Si traportino le forme conoscitive in Dio, e il Kantismo è vero. Ogni nostro pensiero è forma di un pensante. Ma questo pensante è la ragione obbiettiva, è l'Ente ideale e reale, non uno spirito creato.

Insomma l'intelligibile è forma dell'oggetto conosciuto, non del soggetto conoscente. La forma del soggetto conoscente (finito) è il sensibile non l'intelligibile.

L'intelletto attivo di Aristotile è la ragione obbiettiva.

La realtà di tal ragione è manifesta, chi consideri che l'essenza dell'intelligibile è inseparabile dalla mentalità. Pensare l'intelligibile è pensare un pensiero e quindi un pensante. Il pensiero che noi pensiamo non è il nostro proprio pensiero, ma il suo oggetto. Quando io penso l'assoluto, questo mi apparisce come un oggetto pensabile e da me disgiunto; come un oggetto la cui pensabilità è indipendente dal mio pensiero. Ciò è chiaro sovratutto nelle categorie matematiche. Il tempo e lo spazio puri ci appariscono veramente come forme di un pensiero, esprimendo la mera possibilità della successione e dell'estensione. Non sono sostanze,

nè modi; sono forme di un pensiero. Kant l'ha avvertito a meraviglia. Ma egli pone tali forme in noi; e qui è l'errore. Kant osservò bene sino a un certo segno; poi sostituì un'ipotesi all'osservazione. Che il tempo e lo spazio puri non sussistano che come forme di uno spirito, è detto bene; ma non già che tal sia lo spirito umano, perchè in tal caso il cronotopo avrebbe la subbiettività, la relatività e la contingenza del sensibile. Il che non è, poichè il cronotopo ci apparisce come assoluto e da noi indipendente. Ci è impossibile l'annullare col pensiero il cronotopo puro. Dunque esso è la forma di un pensiero assoluto.

Che cosa è intendere? È pensare il pensiero; è il pensiero del pensiero. Ma tal pensiero del pensiero è uno o moltiplice. È uno quando il pensiero si replica su se stesso; il che ha luogo nell'Assoluto; veder Dio è il pensiero del pensiero secondo Aristotile. È moltiplice quando si tratta di un pensiero relativo che si piega sull'assoluto; e tal è il pensiero creato nel momento intuitivo. Nella riflessione, il pensiero creato si ripiega sovra di sè, ma presuppone la dualità anteriore dell'intuito.

Aristotile citato dal Varchi, dice nel I del *Cielo* che: « Dall'eternità dipende l'essere ed il vivere a tutte le « cose, ad alcuno più chiaro, ad alcuno più oscuro. » (Varchi, *Op.*, t. I, p. 198.) E Varchi nota che lo stesso sentimento è espresso da Dante, dove dice che la gloria di Dio *per l'universo penetra e risplende in una parte più e meno altrove.* Nei due autori, il grado dell'essere è espresso dalla metafora della luce. Acconciamente, perchè l'essenza delle cose è metessica e versa nell'intelligibile, di cui la luce è l'espressione sensata più

giusta. Onde *il più chiaro e il più oscuro* d'Aristotile equivale alla percezione distinta o confusa della monade leibniziana.

L'idea è forza purchè sia parlata. L'idea non parlata in nessun modo è solo intuitiva, e quindi non opera sull'uomo, perchè è come se non fosse a suo riguardo. Parlata popolarmente opera sul sentimento; poeticamente sull'immaginazione; scientificamente sull'intelletto. Ma in tutti questi modi opera sempre, perchè è riflessione, e attinge dalla riflessione il suo essere di forza.

La forza è la potenza attuata. Ora l'intuito è non potenza: la riflessione è atto.

Le categorie sono le idee più generali. Ora le idee sono in Dio, ma fanno in lui una sola idea che si sparpaglia e passa da stato d'intelligibile assoluto a quello d'intelligibile relativo, mediante l'azione creatrice. Dunque le categorie sono in Dio che ne è il contenente, non il soggetto; ma in Dio sono una sola categoria: in quanto moltiplici, esse nascono dall'atto creativo. Dio dunque non è soggetto alle categorie ma loro sovrasta. Dio è la categoria concreta e suprema, la protocategoria, creatrice delle categorie secondarie ed astratte (*). La moltiplicità delle categorie ha dunque la stessa radice del dialettismo. Come l'atto creativo è dialettico per eccellenza, così è anche categorico o categorizzatore. Dio è superiore alle categorie, perchè le categorie non pertengono alla sfera dell'Ente ma a quella della creazione e dell'esistente. Le categorie sono o gli

(*) *Si legge in margine:* La classificazione ideale è parallela della reale.

attributi esterni di Dio come creante, o le proprietà dell'esistente. Dio è uno idealmente, come realmente; è categoria a se stesso. È la categoria delle categorie, com'è il pensiero del pensiero. È l'astratto degli astratti, com'è il concreto dei concreti.

Il principio e il fine, cioè la cosmogonia e la palingenesia non sono nello spazio, poichè lo cominciano e lo terminano. Consistono nella mentalità pura. Ne abbiamo un' idea approssimativa nel nostro pensiero. Creazione artistica e mentale del pittore e dello scultore. Ecco la cosmogonia. Intuito di una bellezza superiore e inarrivabile dopo che ha fatta la sua opera; ecco la palingenesia. — Pensiero del senso comune, intuito; ecco la cosmogonia. — Pensiero della scienza, riflessione compiuta; ecco la palingenesia.

Il passaggio da una categoria all'altra si fa per un giudizio il quale è analitico quanto all'intuito, che abbraccia tutto simultaneamente e confusamente, ma sintetico quanto alle notizie distinte e successive della riflessione. Così si concilia Kant cogli avversari. E si spiega la possibilità e realtà dei giudizi sintetici *a priori;* che sarebbero impossibili se non precedesse il giudizio analitico e universale dell'intuito: L'*Ente creante è.* Il passaggio da un giudizio categorico all'altro si fa mediante il raziocinio. Il raziocinio è lo sviluppo fatto dalla riflessione dei giudizi anteriori; sviluppo che è analitico quanto all'intuito e sintetico quanto alla riflessione.

« La terra non imita, come disse Platone, la terra;
« ma la donna imita la terra, e così fa ciascuna delle
« altre femmine in tutte le spezie. » (Plat., *Disp. Conv.*, II, 3.) Così l'Idea (Dio) non imita la terra (na-

tura), ma la terra imita l'Idea. L'Idea è dunque l'archetipo (nell'internità divina il Padre è il prototipo del Verbo o Idea) della metessi (terra, natura naturante), e la metessi è il tipo della mimesi (donna, femmina, individuo sensato), non viceversa. Ciò ha luogo in tutti gli ordini di cose. Onde invece di dire che noi formiamo Dio e i concetti religiosi (corte divina, monarchia divina, giudizio divino, pene divine, ecc.) a imagine degli *umani*, si dee affermare il contrario, poichè Dio fece l'uomo e tutte le sue cose a propria somiglianza.

La celerità è l'accostamento della moltiplicità del discreto all'unità del continuo, e quindi del finito all'infinito. Perciò una celerità infinita è identica a una infinita tardezza, come il moto senza limite a una quiete assoluta. E una celerità infinita valica in un istante uno spazio infinito. Il pensiero, movendosi come il corpo, è suscettivo com'esso di prestezza. Il moto dell'animo, onde parla Platone nel *Fedra*, non è metafora. La forma estrinseca del moto spirituale differisce, ma intrinsecamente è tutt'uno col materiale, cioè conato all'atto compiuto, alla metessi finale. Quindi la celerità del pensiero somiglia a quella dei corpi. E l'una spesso accompagna e s'intreccia coll'altra. Cesare era non meno veloce nell'opera esterna e nel viaggiare che nelle combinazioni del pensiero. Pensava e pellegrinava collo stesso impeto; il suo corpo era in moto continuo non meno della sua mente. Onde Cicerone (*Ad Att.*, *volare*), Lucano e Dante chiamano *voli* le sue spedizioni. La vivacità dello sguardo scintillante adombrava questa incredibile celerità dell'animo e del corpo, giacchè nell'occhio lo spirito e il corpo si riuniscono ed armoniz-

zano; specchio dell'unità personale delle due nature. *Nigris et vagatis oculis.* (Svet.) *Occhi grifagni.* (Dante.) La celerità del pensare e dell'operare da una parte ravvicina l'uomo all'infinità divina, dall'altra gli fa provare con maggior pienezza il sentimento della sua esistenza, rendendola quasi infinita.

Tipo, simbolo, temmirio, archetipo. L'archetipo di tutto è l'Idea. Tipo è un modello in generale, e ha per contrapposto la copia. L'archetipo o prototipo è un tipo assoluto. L'Idea è tipo, archetipo del cosmo. Tal corrispondenza si fonda sulla metessi, e quindi sull'atto creativo. La metessi è tipo della mimesi; tal corrispondenza si fonda sull'identità loro. Il tipo sovrasta sempre alla copia: è il primitivo, il più nobile. Il simbolo, all'incontro, sottostà alla cosa simboleggiata. Il tipo precede, poi vien la copia, poi il simbolo. La copia è simbolo del tipo; non viceversa. Una copia inferiore è simbolo di una copia superiore; non *e converso.* Esempi. L'Idea è tipo del mondo. Il mondo copia dell'Idea. L'epopea è simbolo del mondo. Il romanzo è simbolo dell'epopea. I moderni scambiano spesso le voci di tipo e di simbolo, come pure confondono simbolo con temmirio. Così, verbigrazia, diranno che la generazione è tipo della creazione, laddove ne è solo la copia ed il simbolo. Diranno che la luce è simbolo dell'intelligibilità, dove propriamente ne è il temmirio.

« La fama è quasi un'ombra dell'essere; onde, perchè ciascuno desidera l'essere, qualunque egli si sia, « perciò anche non è inconvenevole che desideri la « fama buona o non buona che sia. » (Tasso, *Dial.*, t. I, p. 188, 189.) La connessione dell'essere colla fama e colla gloria è fondata sulla medesimezza dell'e-

sistenza e della mentalità nel creato e dell'ideale e del reale in Dio. Realtà e mentalità (intelligibilità unita a intelligenza) è tutt'uno.

L'intelligibile relativo è egli di necessità intelligente? Due opinioni contrarie: 1° include l'intelligenza compiuta come è nell'uomo. Ilozoitismo, idealismo; 2° esclude ogni intelligenza. Filosofia volgare. Tali opinioni dal canto negativo sono amendue false. La prima ripugna all'esperienza, alla fede, alla preminenza dell'uomo e dello spirito, alla distinzione dei generi e delle specie, alla gerarchia e armonia del mondo; trae seco la metempsicosi. La seconda è pure falsa, poichè l'intelligibile mentalità è una mera astrazione se non acchiude anco un principio d'intelligenza. Questo è il concreto. Oltrechè intelligibile dice almeno possibilità dell'intelligente. Conciliazione dialettica delle due opinioni. L'intelligibile relativo importa una intelligenza almeno iniziale. Vari gradi d'intelligenza. Istinto, sensibilità, senso comune, intelletto, ragione. L'intelligenza non è una semplice unità, ma una gerarchia. Non una ma più facoltà. Una facoltà specifica non individuale. Ammette più gradi. Mentalità pura. Infinita come in Dio. Finita: è il mondo spirituale creato da Dio. Connessione di questa dottrina colla monadologia leibniziana. Varie sorta di percezione nella monade. Non è meraviglia se i gradi inferiori di intelligenza ci sono misteriosi; o perchè non li possediamo, o perchè essi escludono la coscienza di sè, appunto perchè sono inferiori e perchè ignoriamo le essenze. La mimesi è dunque non solo un intelligibile, ma anco un intelligente inferiore. Il sogno e l'istinto e il sonnambulismo ci danno una idea approssimativa dell'intelligenza inferiore.

Valore. Questa voce importa una comparazione tra le cose ed il suo segno, tra la derrata e il suo prezzo; giacchè la moneta è segno delle merci. Ora qual è la misura del prezzo, del valsente delle cose create? L'Idea divina che ne è l'archetipo. Valore suppone dunque una commisurazione delle cose colla loro idea. Onde uomo, atto, artificio valoroso, vuol dire uomo, atto, artificio rispondente alla sua idea e quindi atta qual valsente acconcio a rappresentarlo. L'Idea infatti è la misura universale delle cose.

Le idee, le categorie sono moltiplici, perchè sono una frattura subbiettiva dell'Idea unica. Per ristabilire al possibile riflessivamente l'unità obbiettiva del Logo, bisogna unire tutte le idee insieme. La sintesi delle idee presuppone un processo dall'una all'altra. Tal processo si fonda nell'identità loro. Ma l'identità è la base, non lo strumento, il mezzo del processo. Qual è il mezzo del processo ideale? Notiamo in prima che ogni idea di sua natura è categorica. Ma categorie si chiamano solo le idee generalissime che si stendono per tutte le parti della formola ideale. Le categorie: 1° sono collaterali o discendenti, secondo il tenore del loro processo, vale a dire che si schierano parallelamente in un solo membro della formola ideale o discendono pei tre membri della formola. Le categorie quanto al loro contenuto sono due: divine e incomunicabili (Ente); matematiche e mediatrici (creazione); cosmiche e comunicabili (esistente). Le categorie tutte hanno per mezzo l'atto creativo. L'atto creativo è condizione necessaria per intuire le categorie divine, perchè la creatura non può avere l'intuito dell'Ente se non *sperando l'atto creativo*. Altrettanto dicasi delle altre. L'atto creativo si in-

tuisce *sperando* l'esistente. Così ogni membro della formola è una *sperazione* dell'altro in ordine inverso. « La pensée est l'action et non l'essence de l'âme. » (Leibniz, ed. Raspe, p. 120.)

Cousin crede coi più che le idee di Platone non siano sostanze. Torna a dire Aristotile non è autorevole nell'affermare il contrario. Ripudia l'opinione del Martin che concorre con Aristotile. (*Revue des Deux-Mondes*, t. II, p. 479.)

Il pensiero e le volontà sono identici e inseparabili nell'uomo, come l'ideale e il reale in Dio. L'unità dell' ideale e del reale in Dio nell'atto creativo e libero si manifesta. Così la medesimezza del pensiero e del volere nell'uomo si appalesa coll'unità dell'ingegno, che è l'atto concreativo dell'uomo. Pensare è inventare, cioè scoprire il vero, e inventare è creare, creare è volere e operare. D'altra parte volere è attuare il pensiero. La mentalità pura in cui consiste l'essenza della metessi non è dunque meramente contemplativa, ma attiva. È una *mentalità concreatrice*.

Il pensiero nostro gode un sorso di eternità. Imperocchè noi non pensiamo mai il presente solo, ma lo congiungiamo col passato e coll'avvenire. Il presente solo infatti è impercettibile. Quindi a ogni istante esercitiamo la memoria e l'aspettiamo. Tuttavia in tal percezione i tre modi del tempo sono simultanei nel pensiero. Ora si trasporti all' obbiettiva durata questa proprietà della durata subbiettiva, e se ne rimuovano i limiti e si avrà il concetto dell'eternità divina.

Dell'intrecciamento reciproco delle categorie. Tutte si uniscono insieme, perchè l'una è modificazione dell'altra. Propriamente vi son due sole categorie fonda-

mentali, di cui le altre sono modificazioni. Procedono per coppie, come i principii di Pitagora, che fu il vero inventore delle categorie. Aristotile fece di queste semplici astrazioni, come Kant fra i moderni; laddove Pitagora mantenne la loro concretezza. La coppia categorica fondamentale ci è data dalla formola ideale, e consiste nell'Ente e nell'esistente. Essa è il prototipo di tutte le altre categorie. Ma in tal coppia il primo membro (Ente) non è solo un membro categorico, ma il produttore sovrano del categorismo. Per tal rispetto Dio è superiore alle categorie. Ma in un modo di considerazione secondario, cioè posta la creazione dell'esistente, l'Ente in quanto si oppone all'esistente diventa categorico. Così conciliansi le due sentenze. Come la formola ideale è il prototipo delle categorie, così la Trinità divina ne è l'archetipo. I membri di ogni coppia categorica hanno fra sè un vincolo, una copula. Questa copula nella categoria fondamentale è l'atto creativo; nelle derivate è l'atto concreativo. Se si calcola la copula, ogni coppia categorica è una triade; se solo i membri estremi, una diade. Così conciliansi l'Hegel e il Kant con Pitagora. Ma il termine intermedio non varia mai; risiede sempre nell'atto causante (creativo o concreativo). Il che fu subodorato da Pitagora, che pose per termine dei suoi oppositi l'armonia. La coppia categorica, come pensata dall'uomo e astratta, si esprime con un *giudizio*, che ne è la forma naturale. Come espressa diventa *formola*. Come reale e concreta nel mondo è *legge*. Come avente il suo fondamento in Dio è *logo, ragione*, vocaboli che importano una relazione e quindi esprimono l'armonia di due idee collegate insieme. In quanto poi tutte le coppie categoriche in Dio si unizzano, esse fanno l'Idea.

Ogni coppia categorica consta di due oppositi e della loro conciliazione. È dunque un dialettismo compiuto. Pitagora vide tal dialettismo e lo espresse colla sua tavola. Aristotile fu il primo che, astrattificando le categorie, le divise le une dalle altre, e ruppe il loro organismo, che ne fa la vita. L'organismo delle categorie consiste: 1° nell'unione interna e dinamica dei due membri opposti di ogni coppia, mediante la copula; 2° nell'intreccio di tutte le coppie secondarie fra loro e nella loro derivazione comune dalla coppia fondamentale. Tale organismo forma l'albero categorico. Esso si trova potenziato, implicito e iniziale nella formola ideale: attuato, esplicito, compiuto nella scienza universale o vogliam dire enciclopedia. Ma le varie coppie categoriche, oltre all'intrecciarsi insieme, s'immedesimano e quindi si trasformano le une nelle altre, e tutte riduconsi alla fondamentale. Questa io chiamo metamorfosi reciproca delle categorie. Ora ogni metamorfosi consta del medesimo e del diverso. La scambievole trasformazione delle coppie categoriche, in quanto importa unità e medesimezza fra esse, ha la sua radice nell'unità dell'Idea che è il prototipo del categorismo. In quanto importa moltiplicità e differenza, si fonda nella discrezione dell'atto creativo iniziale. In quanto poi il medesimo armonizza in esse col diverso, ha il suo fondamento nell'atto creativo finale. Le categorie sono universali, e quindi appartengono allo spirito, alla natura, a Dio. Come appartenenti allo spirito umano sono semplici astrazioni: così le considerarono Kant, Aristotile, ecc. Come appartenenti alla natura sono cose concrete: così le considerò l'Hegel, la cui teologia non è che un naturalismo. Come appartenenti a Dio sono cose concrete

e astratte ad un tempo, reali e ideali, cioè assolute: così le considerò Platone per quanto si trova un germe delle categorie nel suo sistema delle idee. Così anche le considerò Pitagora, che riunì i tre punti di veduta e considerò le sue categorie come psicologiche (numeri), cosmiche (elementi) e divine (idee). Il categorismo dunque non è una semplice quistione di logica, ma si stende per tutte le parti della filosofia. Altrettanto dicasi del dialettismo come quello che è identico al categorismo.

Non ogni idea risponde a una realtà. Le idee reali sono sole le positive; e le vere idee positive sono le relative. Le idee negative sono semplici strumenti logici del pensiero. Tali sono i concetti del *nulla* e simili, e le vuote astrazioni. Errore di Hegel è il dare un corpo a tali concetti. Herbart, credo, l'ha avvertito.

Plutarco dice che secondo alcuni « la mente è nel-« l'anima, nel modo che sono le immagini negli specchi « per riflesso. E coloro che la intendono come si deve, « pensano che ella sia fuori e la chiamano genio. » (*De doem. Socr.*, p. 76.) Queste due opinioni, l'una delle quali ammette la subbiettività e l'altra l'obbiettività della ragione, si debbono insieme comporre. L'intelletto di Kant e dell'Hegel è la ragione o mente subbiettiva; la loro ragione è la ragione o mente obbiettiva. L'intelletto dei Tedeschi è la ragione subbiettivata.

Plutarco (*Se è ben detto, vivi*, ecc. Adriani, t. V, p. 86, 87): « Mi cred'io che il vivere stesso, il nascere « e partecipare della generazione ci sia stato largito da « Dio per fine della conoscenza. Ma egli non ci si « mostra palese e non ci porge aperta conoscenza di « se stesso, movendosi in questa gran macchina del-

« l'universo appoco appoco e qua e là spargendo le sue « operazioni. Ma quando ritornato in sè ripiglia la sua « grandezza, allora risplende, e pria stato nascoso ed « oscuro, fassi tutto aperto e palese, perchè la cono- « scenza non è (come alcuni stimano) una via all'es- « senza, ma l'essenza guida alla conoscenza, la quale « non genera le cose ma le mostra solamente: sì come « ancora la corruzione dell'ente non è un trasporta- « mento al non essere, ma piuttosto un condurre il « corpo dissoluto all'oscurità. » Non è questo il panteismo dell'Hegel? Il Dio potenziale che precede il Dio attuale, intelligente, conscio di se medesimo?

Plutarco nel suo discorso deduce l'amore della gloria, cioè di essere conosciuto, da una somiglianza dell'uomo con Dio (*). L'uomo vuol essere nato coll'arte, come Dio colla natura. Bellissimo pensiero e tutto evangelico, purchè la gloria eterna si antiponga alla temporale. L'uomo vuol diventare Idea e può farlo. Perciò Dante rappresenta i beati sotto la forma di fiammelle e splendori, e la gloria come una luce purissima e sempiterna (**).

La contingenza non cade nelle idee. Le une sono collegate colle altre nella unità del Logo. Il tempo importa lo spazio, il pensiero la materia, l'animale la pianta, il sensibile l'intelligibile, ecc. Il Logo è il Cosmo ideale che è necessario e identico al Teo.

Velocità del pensiero. Più celere dell'attrazione e della luce. Anzi istantaneo. « Non può ostar cosa alcuna,

(*) *Si legge in margine: Ib.*, pag. 87, 88.

(**) *Si legge in margine:* « Nell'inferno vi sono le tenebre. » (Plutarco, *ib.*)

« dice Seneca, che egli non arrivi in un momento do-
« vunque gli piace, essendo più veloce che le stelle,
« il corso delle quali egli prevede molti secoli innanzi. »
(*Dei benef.*, II, 29. Trad. del Varchi.) L'antivedere infinito è un avanzare in celerità la cosa antiveduta.

Il romanzo di Manzoni è mirabile perchè unisce l'interno all'esterno. Descrive e mette in vista i pensieri non meno che le azioni de' suoi personaggi. È una psicologia non meno che una storia. Ciò gli dà una verità sua propria, fa che non è romanzo, non istanca, non annoia a lungo come fanno i romanzi prettamente esteriori, quali quelli di Gualtiero Scott.

L'idea dell'Ente è *innata*, perchè l'Ente è *increato*, e una tale idea non è altro che la percezione di esso Ente. L'inneità dell'idea non è altro che l'innascibilità del suo oggetto.

La ragione impersonale è identica sotto qualche rispetto all'intelligibile, e sotto qualche rispetto se ne disforma. È identica con esso come cognizione obbiettiva e necessaria. Se ne diversifica in quanto i filosofi che parlano di questa ragione la considerano come una sola specie di cognizione, cioè la cognizione di certe verità necessarie; laddove l'intelligibile nel senso nostro abbraccia la cognizione in genere e ogni verità, perchè ogni verità è necessaria, e si riduce all'idea dell'Ente identica coll'intelligibile.

« Nous-mêmes nous ne formons dans notre esprit
« nos raisonnements et nos pensées, ou ces paroles
« cachées et intérieures par lesquelles nous nous par-
« lons à nous-mêmes, de nous-mêmes et de toutes
« choses, qu'à cause qu'il y a en nous une raison pri-
« mitive et un principe d'intelligence d'où naissent con-

« tinuellement et inépuisablement toutes nos pensées. » (BOSSUET, *sixième Avertiss.*, 1ère partie, art. 5, nº 31.)

« La foi tient lieu de philosophie aux Chrétiens. » (*Loc. cit.*, part. II, nº 108.)

La teorica delle idee *innate*, che sotto il nome di razionalismo o simile fu opposta al sensismo per evitare le conclusioni scettiche di quest'ultimo sistema, non può che condurre al medesimo risultato. La cagione si è che il vizio principale del sensismo che consiste nel subbiettivare l'idea si trova ugualmente nel razionalismo.

Che cosa dice il sensista? Che l'idea non è altro che il sensibile, o una trasformazione del sensibile fatta dallo spirito umano. Ora il sensibile non è che una modificazione dell'essere nostro. Dunque il sensismo conduce all'idealismo e allo scetticismo, cioè alla negazione d'ogni oggetto. Che cosa dice il razionalista? Che l'idea è diversa bensì dal sensibile, ma che essa si trova in noi non altrimenti che il sensibile medesimo e deriva dalla natura del nostro essere, sia che essa sia impressa in noi nella sua pienezza, come vogliono Platone, Cartesio e Leibnizio, sia che noi ne conteniamo solo l'elemento generico, *la forma*, come vogliono Kant e i suoi discepoli. Ma se l'intelligibile è in noi, se è natura od opera nostra come il sensibile, che rileva il distinguerlo dal sensibile stesso quanto alla realtà dell'idea?

Si noti che lo stesso nome d'*idea innata* importa la subbiettività di essa. Infatti, che vi ha di più subbiettivo di ciò che è connaturale e ingenito al subbietto medesimo? Oso dire che il sistema delle idee innate è ancor più subbiettivo del sensismo, giacchè in questo il sensibile essendo vario, successivo, temporaneo e avventizio all'animo nostro, può arguirne almanco probabil-

mente un'origine estrinseca; laddove l'*idea innata* essendo immedesimata colla natura dello spirito umano, esclude ogni esteriorità. Il Rosmini colla sua *forma innata* dell'essere non ha tolto la difficoltà e non è uscito del cerchio subbiettivo.

Quattro sistemi soli si sono accostati alla vera soluzione modificando il razionalismo: 1° i Neoplatonici perfezionando la teorica platonica delle idee han posto queste in Dio. Sant'Agostino sviluppò mirabilmente questo sistema; 2° il Malebranche rinnovò e perfezionò questa teorica colla sua visione in Dio; 3° la scuola scozzese analizzò mirabilmente la qualità obbiettiva della percezione corporea. Ma non si levò al di sopra di questa percezione e guastò in parte la sua teorica stessa, benchè imperfettissima, col parlare di *leggi dello spirito umano;* 4° le scuole moderne germaniche colla teorica dell'assoluto e della ragione impersonale; teorica trasportata in Francia dal Cousin. Queste quattro scuole si riuniscono nel considerare l'idea come *obbiettiva* e nello stabilirne *l'esteriorità.* Tuttavia due difetti si trovano in queste quattro soluzioni; difetti che bastano logicamente ad annullarle e renderle impotenti per distruggere lo scetticismo. Primo difetto. L'obbiettività della idea e la sua esteriorità deriva, secondo tali teoriche, dalla virtù del soggetto medesimo, ed è il soggetto che, in vigore di una intrinseca attitudine, comprende l'oggetto. Ora, se ciò è vero, ne segue logicamente che l'obbiettività ed esteriorità dell'idea è solo apparente e non reale. Per evitare questo inconveniente bisogna ammettere un *mezzo* tra il soggetto e l'oggetto, in virtù del quale il primo afferra il secondo. Secondo difetto. Non essendosi distinto il *mezzo* dal-

l'*oggetto*, il mezzo è considerato come parte dell'oggetto medesimo e accomunato coll'oggetto di natura essenzialmente diversa. L'oggetto, secondo noi, è il sensibile; il mezzo l'intelligibile. Il sensibile si obbiettiva mediante l'intelligibile che illustrandolo lo congiunge al concetto dell'essere per cui è illustrato. La radice dell'obbiettività è dunque bensì nell'essere, ma in quanto l'essere ci apparisce prima come mezzo, cioè come intelligibile. I razionalisti trascurando di considerare l'essere come *mezzo* e come *intelligibile*, e risguardandolo solo come *obbietto*, lo mettono in linea col sensibile e si tolgono ogni via di spiegare come lo spirito umano lo afferri. Così, per esempio, i Neoplatonici dicono che noi veggiamo l'essenza divina e in essa le ragioni generali delle cose. I moderni tedeschi, che noi vediamo l'Assoluto e in esso le verità relative. Secondo questo modo di speculare, l'Essenza divina e l'Assoluto sono considerati come *obbietto* della nostra cognizione. Ma qual è il mezzo tra noi e un tale oggetto? I filosofi allegati non ne parlano e presuppongono che l'intuito è immediato. Ma se l'intuito è tale, donde scaturisce l'intelligibilità dell'obbietto? Dal soggetto medesimo. Ma se tale intelligibilità è subbiettiva, come mai si può per essa conoscere l'obbiettivo? Egli è chiaro che non si può altrimenti risolvere questa obbiezione, se non considerando Dio e l'Assoluto come *intelligibile* e collocandolo come tale tra di noi e l'oggetto per forma, che esso intelligibile rischiara il sensibile e lo obbiettiva congiungendolo a se medesimo come *essere*, cioè come Dio e come Assoluto. L'essere adunque ha due *atti* o *momenti* nella cognizione umana. L'*atto primo* è l'intelligibile; l'atto secondo è l'*essere*. L'intelligibile non è

obbietto ma mezzo tra il soggetto e l'obbietto. L'essere è costitutivo dell'obbietto mediante la riflessione dello intelligibile su se medesimo.

Dante, *De Mon.*, I, p. 12, 13, dice che l'essenza dell'uomo è il pensiero, e che questo attuandosi negli individui solo parzialmente e imperfettamente, uopo è alla sua compita attuazione che l'uomo sia molti, cioè umanità, genere umano. E il pensiero di cui parla è non solo conoscitore, ma operatore. (*Ib.*, p. 14, 15.)

Plutarco (*Se gli animali di terra*, ecc.) deride coloro che negano ai beati ogni sorta d'intelligenza, e cita la sentenza di Stratone di Lampsaco, che *assolutamente non si dà il senso senza l'intelletto.* L'intelligenza qualunque siasi presuppone l'intelligibile relativo, e questo la presenza dell'assoluto. L'intelligenza sensata è belluina; può dunque solo differire dalla umana e razionale in quanto quella vede coll'aiuto dell'intelligibile, ma non può vedere esso intelligibile, cioè l'Idea: e si può paragonare all'occhio che godesse solo di luce riflessa per veder gli oggetti senza contemplare il luminare che la tramanda. Da questa differenza ne seguita un'altra importantissima, cioè che l'intelletto belluino non apprende l'infinito, e quindi, benchè capace di raziocinio, non è di ragione.

Il vero è il pensiero. Quindi tutto ciò che l'uomo pensa è sostanzialmente vero. Pensare il falso è impossibile, perchè sarebbe un pensare il nulla. L'errore non consiste che nella negazione. Siccome ogni pensiero tiene sempre più o meno del positivo, tiene sempre per tal rispetto del vero. La dialettica è l'arte che decanta il pensiero e ne fa spiccare il vero racchiuso.

Il sistema di Stratone di Lampsaco è vero, senza

pregiudizio del teismo. Il modo consueto di procedere dei filosofi in teologia è falso. Suppongono che fra le combinazioni delle esistenze possano darsene delle disordinate, e quindi recano a un'intelligenza ordinatrice (il Noo di Anassagora) l'ordine che si vede nel mondo. Ma Dio si mostra intelligente non ordinando materiali combinabili disordinatamente, ma creando dei materiali la cui essenza è ordinata e le cui combinazioni son pure ordinate. L'atto ordinativo di Dio non si distingue dunque dal creativo. Il Noo di Anassagora suppone il dualismo; ed è un concetto antropomorfitico. L'esistenza nella sua essenza è e dee essere intelligibile. Quindi ordinata, perchè l'intelligibile è ordine. Il disordine non è che una negazione. Il disordine nelle cose create non può essere che apparente e passeggiero. È il transito di un ordine all'altro. L'idea del caos importa contraddizione. — Se l'esistenza potesse essere davvero disordinata, il disordine sarebbe in Dio che la crea e la pensa.

La distinzione collocata da Platone fra le idee e Dio è quella che corre tra l'ideale e il reale assoluto. Le idee sono Dio come ideale, Dio è l'Idea come reale (*). Il credere che Platone abbia considerato come deità separate le idee, e il pigliare alla lettera la frase di *Dei eterni*, è assurdo. Il solo difetto del sistema platonico per questo rispetto è l'aver considerato le idee come moltiplici nella obbiettività loro. Ma questo errore era inevitabile mancando il principio di creazione. Martin,

(*) *Si legge in margine:* Cioè tra l'intelligente e l'intelligibile. Il Noo è Dio come intelligente, l'Idea delle idee è Dio come intelligibile.

che ascrive a Platone il detto assurdo, ci porge il modo di risolverlo: « Les idées forment, suivant lui, « une vaste et immuable hiérarchie. Il reconnaît des « idées non-seulement de genres et d'espèces, mais de « qualité et même de rapports. Les idées propres à un « seul genre sont dominées par les idées communes « à plusieurs; celles-ci par les idées universelles qui « toutes relèvent de l'idée d'*être*, *τὸ ὄν*. (SOPH. PROCL., « *in Tim.*) Enfin au-dessus de l'idée d'être elle-même « est *l'idée des idées*, *εἶδος εἰδῶν*, l'idée suprême de « l'unité et du bien *τὸ ἓν τὸ ἀγαθον*, d'où toutes les « autres dérivent. » (PLAT., *Rép.*, VI, VII; ARIST., *Met.*, XII; MARTIN, t. I, p. 9.)

La gerarchia delle idee non si può concepire altrimenti che in quanto le une contengono le altre. Così le idee delle qualità sono in quelle delle specie; le idee delle specie in quelle dei generi; e le idee dei generi inferiori in quella del genere sommo, cioè dell'*ente*. Ma egli è chiaro che nell'ente s'immedesima il reale e l'ideale, e che l'idea dell'ente e l'ente sono tutt'uno. Se non che sin qui l'ente è astratto, e non basta a mostrare l'unità dell'ideale e del reale in Dio. Per compiere la gerarchia Platone pone dunque al disopra l'uno e il bene, che non sono due idee distinte, ma una sola, cioè *l'idea delle idee*, voce con cui Platone indica che tale idea *abbraccia* e *produce* tutte le altre. Le abbraccia, come uno *ἓν*; le produce come bene *ἀγαθον*, cioè come causa. L'idea suprema dell'unità e del bene contenente le altre idee è dunque reale e ideale insieme, e di più causante. Ecco il presentimento dell'atto creativo. Martin cita un luogo della *Rép.*, VI, VII, dove Platone considera l'idea del bene come causa efficiente,

poichè « elle engendre τεκοῦσα dans le monde visible la « lumière et celui qui la dispense, c'est-à-dire évidem- « ment notre soleil, et dans le monde intelligible, dont « elle est le soleil véritable, elle fournit παρεχομένη la « vérité et l'intelligence. » (P. 13, 14.) Egli è chiaro che Platone considera il Bene come l'idea-reale, l'idea-causa che produce il mondo, e *offre* le idee agli spiriti creati, all'intuito loro.

La prima e più nobile e più potente forza del mondo è l'intelligenza creata e creatrice. — Le idee sono le leve dell'universo. Accrescere la virtù intellettiva creata e quindi il dominio dell'Idea increata è lo scopo della civiltà. — Diminuire la dose dell'intelligenza nel mondo è lo scopo dei Gesuiti.

Le idee sono nulla secondo i nominali e i sensisti; sono tutto, secondo i veri realisti. Le idee sono sostanze e cagioni, o forza. Sono sostanze poichè sussistono. Sono cagioni perchè operano. L'efficacia delle idee si vede nell'uomo, poichè esse sole agitano sovranamente gl'individui ed i popoli, inspirano le azioni eroiche, e fanno quanto di più bello, di più grande, di più arduo può uscire dell'umana natura. L'efficacia delle idee si vede pure nella natura, poichè preseggono a tutte le operazioni normali di essa. Senza la presenza delle idee le armonie mirabili della luce e degli astri, la cristallità dei minerali, l'organismo delle piante e dei bruti, il senso prodigioso dell'istinto sono inesplicabili. L'idea crea letteralmente la sua copia. La forza della volontà e delle altre potenze umane nasce dalle influenze ideali.

Ogni uomo è un mondo, cioè un centro morale di altri uomini più o meno ampio. Non parlo solo delle

azioni e influenze esteriori e palpabili, come quelle di un re, di un capitano, di un banchiere; parlo delle influenze morali e spirituali, che sfuggono all'occhio, perchè pertengono al mondo degli spiriti. Che stupore avremmo se potessimo vedere i numerosi legami degli spiriti nel tempo e nello spazio! La più estesa e potente di queste monarchie è quella che viene esercitata dal pensiero. I grandi fondatori di Religione, filosofi, poeti, sono più potenti di Cesare e di Alessandro. Il principato di Omero e di Platone dura ancor oggi e durerà finchè bastino i secoli. Qual è il principe che abbia avuti tanti sudditi ed ammiratori? Ma l'azione, la gloria di que' sommi non è coetanea: spetta all'avvenire. Cominciarono a vivere quando morirono; tanto è vero che le importanze umane sono un negozio di memoria.

Hegel distingue l'intelletto dalla ragione, come la facoltà del finito da quella dell'infinito. È questo un dogma kantiano. Il divario non è nella cognizione, ma nel suo oggetto. Hegel erra ad ammettere un solo oggetto del conoscimento. La ragione e l'intelletto sono la facoltà (intuitiva o riflessiva) che apprende l'Ente e le esistenze. Si unificano nell'intuito dell'atto creativo. Non v'ha contraddizione nell'intelletto, perchè l'intelletto si applica all'esistente e non all'ente. Due logiche o dialettiche. Quella dell'Ente e quella dell'esistente. Inseparabili però fra loro perchè congiunte dalla logica o dialettica dell'atto creativo. In questo consiste il vero armonismo dialettico pitagorico e platonico. La dialettica dell'atto creativo è la dialettica perfetta. Essa toglie tutte le antinomie apparenti fra la ragione e l'intelletto mediante l'unità della formola. L'atto creativo è lo strumento della dialettica universale.

I Pitagorici « attribuaient aux animaux un germe de « raison qui, à cause de son mélange disproportionné « avec le corps et à cause du défaut de langage, ne « pouvait parvenir à une activité rationnelle. » (Plut., *De plac. philos.*, V, 20; Ritter, t. I, p. 364, 365.) « Cette proposition, aggiunge Ritter......., nous ne « pouvons l'attribuer qu'aux efforts des Pythagoriciens « pour apercevoir partout dans le monde au moins la « possibilité de la raison. » (*Ib.*)

Segue 1° che tutte le esistenze sono intelligenti, almeno in potenza; 2° che il linguaggio è necessario per usare la ragione. Platone affermando questa ultima sentenza è dunque pitagorico. I Pitagorici ammettevano, come gli Eleatici, che « le semblable ne se connaît que « par le semblable. » (P. 365.) Filolao diceva: « l'en« tendement mathématique est le criterium de la vé« rité. » (*Ib.*) La teoria platonica della reminiscenza è vera sostanzialmente, e non è viziata che da un errore di cronologia. Nello stato immanente l'uomo ha l'intuito delle idee pure, e non è che nello stato successivo ch'egli congiunge loro le percezioni sensitive, che intorbidano la natia purezza di quelle. Questi due stati sono simultanei, in quanto la durata continua del primo si accompagna a ogni istante della durata successiva del secondo. Lo sbaglio di Platone è di averli considerati come susseguentisi e non accompagnantisi nel tempo; il che lo costrinse a presupporre una vita anteriore e l'eternità dell'animo umano.

La *ricordanza* è il transito del primo stato al secondo, posto che l'uno sia nel passato, e l'altro nel presente o nell'avvenire, dovechè considerati come simultanei si passa dall'uno all'altro per via della *riflessione*.

Ciò che rende difficile il cogliere il pensiero immanente è la sua prerogativa di essere un puro intuito, senza coscienza dello spirito intuente, e dal non poterlo noi avvertire che di rimbalzo per via del pensiero successivo. Dal che nasce che sebbene esso sia continuo, noi non possiamo attendervi che nelle sue attinenze verso di un atto anteriore del pensiero successivo (essendo proprio della riflessione di riferirsi sempre a un atto preterito), e perciò esso piglia il sembiante di una cognizione anteriore e passata.

Lo spirito dell'uomo discende dal Creatore alle creature nel pensiero immanente. Risale dalle creature al Creatore nel pensiero successivo. Nel primo stato Iddio è oggetto d'intuito; le creature sono oggetto di prova, che si deduce dall'intuito primigenio dell'ente e dell'atto creativo. Nel secondo stato Iddio è oggetto di prova; le creature sono oggetto d'intuito e si parte da esso per dimostrare la verità del loro principio. Nel primo stato si procede *a priori*, nel secondo *a posteriori*. Il secondo stato presuppone il primo, e si fonda sul primo, il quale non si fonda già sul secondo, altrimenti ci ravvolgeremmo in un circolo vizioso. Ma siccome l'uomo è decaduto dal suo stato originale, e lo stato successivo e sensibile dello spirito ha più di vivacità, di forza e di evidenza pel comune degli uomini che lo stato di pura intuizione, perciò il processo *a posteriori* è il più adattato al comune degli uomini, perciò nelle scritture e nelle tradizioni è quello di cui Iddio e la Chiesa si valgono per *la scienza popolare*, senza però escludere il primo. *Ma la scienza dei dotti*, cioè la vera scienza, dee procedere nel primo modo. La verità rivelata del peccato originale è ne-

cessaria per costruire una metodologia scientifica e ragionata. Come potremmo senza di essa dar ragione di questa impotenza comune degli uomini a procedere pel vero metodo, e questa debolezza relativa dello stato più alto e più nobile del pensiero?

Il pensiero in Dio è l'identità dell'intuito e della riflessione. Aristotile ed Hegel errano nel definire Iddio *il pensiero del pensiero*, e nell'attribuire alla sua essenza quella replicazione sovra se stessa che è propria dello spirito umano. Secondo lo stesso Aristotile Iddio è un'attualità pura; ora sarebbe un atto doppio, se il pensiero divino fosse riflessivo. L'uomo possiede un'ombra del pensiero divino nel pensiero immanente. Ma v'ha questo divario che noi non possiamo afferrare il pensiero immanente se non per via del riflessivo, e questo si richiede alla nostra cognizione, laddove ogni atto riflesso vuol essere escluso dalla divina natura. Se l'espressione d'Aristotile che chiama Dio *il pensiero del pensiero* si piglia simbolicamente è vera; se letteralmente, falsa ed assurda. Il pensiero immanente dell'uomo penetra se stesso. Questa compenetrazione del pensiero non è la riflessione, perchè questa importa due atti, e quella un atto solo. Ma questa compenetrazione nell'uomo è imperfettissima e non costituisce una piena cognizione, se non coll'aggiunta del pensiero riflessivo.

L'idea del proprio pensiero è l'idea del pensiero specifico (umano), la quale implica l'idea del pensiero generico (universale). Ora il pensiero generico individualizzato è infinito, assoluto, cioè divino. Dio adunque è il genere del pensiero individuato, l'idea generica del pensiero. Ecco come l'uomo acquista il tipo ideale e concreto della mente divina. Il pensiero generico indi-

viduato contiene tutti i pensieri, tutte le idee; e quindi il pensiero del pensiero è l'idea dell'idea. E siccome ogni pensiero, ogni idea riflette se stessa, e inchiude un'altra idea, un altro pensiero, e così via via in infinito, perciò il pensiero del pensiero è una vera miriopsia, che adombra l'infinito divino, e ci mostra il suo accordo colla personalità divina. È un infinito vero. L'idea dell'idea inchiude tutte le idee, e quindi l'idea di tutto ciò che è ed esiste senza escludere i corpi. Il che adombra il modo eminente, con cui in Dio si trovano le creature. Il sistema di Tolomeo è vero in psicologia. Tutto gira, e quindi anco il sole, intorno allo spirito dell'uomo terrestre. Il pensiero è il centro universale. Ma vi son tanti centri quanti pensanti; onde ogni mondo abitato si incentra a tal ragguaglio. Cotalchè egli è vero il dire col Bonaventura, col Cusa e col Bruno, che il centro è da per tutto, e la circonferenza in nessun luogo.

Macrobio (*Saturno*, II, 7) racconta di quell'Ila che in vece di mostrar grande Agamennone lo fece lungo. Pilade emendò il suo fallo, e rappresentò la grandezza del re greco, mostrandolo raccolto in atto di meditazione, *pro omnibus cogitare*. Il pensiero; ecco dunque la vera grandezza: *pro omnibus;* ecco la grandezza sovrana che consiste nel raccogliere in sè il pensiero di tutti, nel rappresentare individualmente il pensiero universale. La stessa voce di *cogitare* non indica ella una *raccolta? Adunar il pensiero*, dice Dante, cioè *ridurre ad uno* gli spruzzi della mentalità sparsa, e concentrarli in un solo foco.

Del mediatore ideale.

In qual senso sia necessario. Necessario come causa

instrumentale non efficiente della cognizione. Qual è il mediatore instrumentale? Il sensibile o la parola. Prova della sua necessità. L'idea s'incarna nel suo segno. L'idea incarnata al suo segno e ipostaticamente sussistente in esso è il fantasma estetico costitutivo del bello. (Il bello adunque consiste nella parola umana; il sublime nella parola divina o creatrice.) Analogia rimota di questa incarnazione dell'idea nel segno col dogma cattolico della redenzione. Non è necessario un mediatore efficiente, anzi repugna. L'idea è mediatrice di se stessa in tal senso. Assurdità del sistema del Cousin e del Rosmini. In qual senso l'idea sia mediatrice di se stessa. Come ideale è mediatrice di se stessa, come reale: non però in modo che realmente e concretamente l'ideale si distingua dal reale. L'essere è identico all'intelligibile. I panteisti tedeschi e Rosmini guastano questo principio voltandolo in quest'altro: l'essere è identico al pensiero, cioè all'intelligente qualunque siasi. Come il pensiero è nel mondo, così il mondo è nel pensiero. Quel ciclo immenso è in noi: cosicchè contribuisce a scludere il pensiero dell'universo. Il recipiente dell'universo, lo spazio è cosa tutta ideale: ideale è il fine, ideale l'ordine, ideale la forza.

VI.

Dell'approssimazione.

L'approssimazione è doppia: 1° della mimesi verso la metessi; 2° della mimesi e della metessi verso l'idea. Si fonda sull'irrazionalità ossia indeterminabilità dell'infinito. Correndo fra l'idea e la sua copia creata un intervallo infinito, egli è chiaro che questa non può se non accostarsi a quella. Ma come mai uno si può accostare all'infinito? L'accostamento è solo dalla parte del soggetto accostantesi, non dell'oggetto accostato.

La conoscenza attuale è solo approssimativa: 1° perchè la metessi non pareggia l'idea; 2° perchè la cognizione presente è sempre più o meno mimetica. La cognizione approssimativa differisce dalla analogica. Per quella la cosa si conosce in se stessa, ma inadequatamente; la cognizione non si commisura e combacia appieno coll'oggetto conosciuto. Per questa all'incontro una cosa si conosce in un'altra. La prima è universale per noi; la seconda riguarda il sovrintelligibile, l'essenza sola delle cose.

I Latini esprimono colle voci *penu* e *penis* i due strumenti della nutrizione (o più tosto conservazione in generale) e della generazione o propagazione, cioè delle due operazioni più importanti della natura; e colla voce *pene* esprimono il quasi, l'ilo, l'impercettibile, il menomo delle cose, perchè il menomo è mas-

simo, sendo ambi il continuo e l'infinito. Gli estremi infiniti, il massimo e il minimo, il punto e lo spazio immenso, l'istante e il tempo senza limite, la molecola elementare e l'universo si toccano, come i due capi dell'infinito. Dicesi *penitus*, *penes* per indicare la vicinanza, il contatto, l'intimità, la totalità, l'essenza. *Penisola*, *penombra*, *penultimo* per indicare il *quasi* di tali cose. Il *quasi* delle cose esprime la similitudine, e questa si fonda sull'unità assoluta dell'idea esemplare, e sull'identità metessica delle cose. Egli è virtù del *quasi* che le cose sono simbolo o temmirii, le une delle altre, e che il linguaggio usa la metafora, e gli altri tropi le figure e le comparazioni che diconsi anco similitudini. Il *quasi* da un lato rasenta l'identità, e dall'altro importa una diversità infinita, perchè il minimo è massimo, essendo entrambi infiniti. La ragione di tal contraddizione apparente è l'infinità dell'idea, di cui le cose create sono copie. L'idea essendo una e infinita somiglia e dissomiglia infinitamente a se stessa, e tal somiglianza e dissomiglianza infinita è l'archetipo della somiglianza e dissomiglianza finita delle creature fra loro. Ogni somiglianza fra due cose, come ogni comparazione intellettiva di due termini, suppone un terzo termine che serve di regolo e di misura in tale equazione. *Quae sunt eadem uni tertio*, ecc. Or qual è questo terzo termine? È l'idea, che è il regolo e la misura universale. L'immaginazione *quaseggia* nelle sue fatture. Identità fantastica delle cose, fonte della somiglianza e fatture poetiche. Gli iddii omerici son quasi uomini. Il pensiero vola quasi uccello, il cielo e i prati ridono quasi l'uomo, ecc.

Il mezzo, l'ilo, l'unione, il transito, il passaggio,

il trapasso, l'intervallo, la distanza, il vincolo, il contatto di due o più cose son misteriosi, perchè si radicano nel continuo, nell'infinito. L'intervallo che corre tra un'idea e un'idea, una cosa e una cosa è infinito, e non può essere superato che dall'atto creativo. Ecco il perchè il momento dinamico e il concetto dialettico del mezzo non è meno misterioso di quello del principio e del fine. Il mezzo è l'unione di due diversi od opposti in una unità. È un concetto essenzialmente dialettico; e involge una contraddizione apparente, cioè l'identità dell'uno e del moltiplice, del medesimo e del diverso. Tale unità è semplice e composta; è unità e sintesi o armonia. Tiene dei due estremi senza essere nè l'uno nè l'altro. È il continuo, e perciò l'infinito. Ora l'infinito riunendo identicamente i contrarii ci chiarisce la natura dell'intervallo. Nel moto, nel tempo, nello spazio, nei concetti, il discreto ci è facile a capire, perchè finito. Il continuo e l'intervallo sono misteriosi, perchè infiniti.

Dalla contiguità dei veri momenti del discreto, separati solo dal continuo, nasce la facilità con cui li confondiamo insieme; pogniamo una parte coll'altra parte vicina, un concetto con un concetto affine, ecc. Questo è lo sdrucciolo logico delle idee, fonte precipua degli errori logici. Più lo spirito è fino e sagace, meno incorre in tal errore; il quale spesso è reale; ma talvolta solo verbale. Imperocchè il linguaggio, per quanto sia squisito, è sempre uno strumento grossolano rispetto alle pieghe sottili e delicatissime del pensiero. Onde le sinonimie false spesso sono inevitabili; e le mezze tinte dei concetti sfuggono agevolmente a chi parla. Così nei gran filosofi spesso occorrono antilogie

o ripugnanze che pertengono solo allo stile e che il discreto e saputo lettore può e dee correggere. Citerò ad esempio Aristotile, che come nota il Ritter confonde spesso le denominazioni categoriche come materia, forma, potenza, ecc. Ma la confusione è per lo più solo glossologica. La voce *quasi* esprime nel linguaggio volgare la similitudine e lo sdrucciolo delle cose e dei concetti, e il passaggio del simile al dissimile. Gli antichi ridevano i *quasi* di Epicuro, come il *quasi sangue* (l'icose?), il *quasi corpo*, ecc., de'suoi Iddii, perchè il *quasi* in effetto esprime non la scienza, ma l'ignoranza, ed è ridicolo il servirsene come di un aumento di scienza. Noi abbiamo le voci di *presso a poco*, *presso che* e di *nonnulla* che esprimono benissimo il menomo della dissomiglianza, e l'*ilo*, cioè il nesso che lega i dissimili. Diciam pure che una cosa si *accosta*, *appressa*, *avvicina* a un'altra, per esprimere quasi il contatto e la contiguità della somiglianza. *Risaltare* all'incontro importando il *salto* e rimovendo il *passo*, la gradazione esprime una dissomiglianza risentita e tagliente. *Non so che* esprime l'ignoranza. Il *nonnulla* è correlativo di *neente*, *niente*.

Ogni cognizione razionale è propria ed analogica o approssimativa ad un tempo; laddove il sovrarazionale, come tale, è solo noto analogicamente. La cognizione razionale è propria, in quanto si riferisce alla natura esterna (proprietà) delle cose. Ma siccome tal natura si radica nell'essenza, e in questa le proprietà distinte e diverse si unificano, ne segue che per tal rispetto la cognizione diventa solo analogica o approssimativa.

La scienza dell'uomo quaggiù è mimetica, cioè solo approssimativa. Ora siccome il grado della certezza ri-

sponde al grado della scienza, la certezza che abbiamo quaggiù non esclude la possibilità del dubbio, non include quella quiete perfetta di spirito che all'ordine oltremondano appartiene. Quindi ogni fede costante esige uno sforzo ed è meritoria. La fede ferma è un sorso anticipato della certezza metessica, e quindi è uno sforzo, una creazione dell'arbitrio e un dono della grazia divina. Vi sono molti gradi di approssimazione. Il più rimoto di tutti è quello che concerne il sovrannaturale e il sovrintelligibile, come quello che è fondato su semplici analogie.

La cognizione del Logo nell'uomo è solo approssimativa e quindi progressiva in infinito. Ogni cognizione, ogni concetto, in quanto è positivo, è vero. L'errore sta nella negazione. Quindi in un certo senso si può dire che la verità varia secondo i luoghi e i tempi. Infatti un'opinione è falsa verso un'altra opinione di maggiore approssimazione, e quindi meno negativa: è vera rispetto a un'opinione di minore approssimazione, e quindi meno positiva. Perciò quando un individuo e un popolo è giunto a un certo grado di approssimazione, erra, se torna indietro. Esempio. Il fanciullo e il volgo sono antropomorfiti. L'antropomorfismo è vero per essi, in quanto contiene la maggior dose di verità religiosa possibile per essi. Ma è falso per l'uomo maturo e colto. In questo solo senso Protagora aveva ragione di dire che l'uomo è la misura del vero.

L'approssimativo nella scienza risponde alla mimesi, e l'esatto alla metessi. Ora sicome la scienza terrena è più o meno mimetica, essa è sempre più o meno approssimativa. Non eccettuo pure le matematiche, a cui il titolo di *esatte* conviene solo in quanto travagliano sulle

astrazioni. L'approssimativo è analogia e metafora dell'esatto, come la mimesi è temmirio della metessi. Cuvier accusa certi sistemi tedeschi di lavorare colle metafore. Distinguansi le metafore naturali dalle arbitrarie. Queste non quelle guastano la scienza. Le prime le son necessarie, e ne fanno l'elemento mimetico. La Tassologia del Cuvier che cos'è se non una vasta metafora, giacchè questo gran naturalista non pretendeva certo ch'essa rispondesse appieno alla natura, e che una classificazione perfettamente naturale sia possibile?

Eraclito scrive: Apolline di cui è l'oracolo di Delfo: « non palesare, nè occultare, ma mostrare per segni. » (Plut., *Opusc.*, t. III, p. 163.) La scienza umana tramezza fra la vera scienza e l'ignoranza. È approssimativa. Indiretta, anzichè diretta; mimetica, non metessica. Procede per segni, cioè per temmirii, che si uniscono coll'idea, come la mimesi colla metessi. Il *palesare* di Eraclito è l'intelligibile perfetto; l'*occultare* è il sovrintelligibile; il *mostrar per segni* è l'intelligibile per analogia. « Perciocchè egli è proprio della filosofia investigare, maravigliarsi e dubitare, diceva non essere « fuor di proposito, che la maggior parte delle cose « degli Iddii sotto enigmi fosse nascosta, e avesse bisogno d'interprete e di ragione. » (*Ib.*, p. 110.) Gli *enigmi* sono i segni. La scienza umana essendo mimetica e approssimativa è tutta un allegorismo, imperocchè l'allegoria non è altro che la mimesi. La mimesi è un'allegoria naturale, non arbitraria; inventata dalla natura, non dallo spirito. L'approssimatismo tramezza fra il dogmatismo volgare, lo scetticismo e il probabilismo di Carneade.

L'uomo non può afferrare il Logo che per appros-

simazione. Quindi l'intuito dell'idea è sempre inadequato. Quindi l'imperfezione della scienza umana, e la possibilità delle antilogie e degli antischemi. Quanto più una scienza è obbiettivamente vasta e grande, tanto è più inadequata subbiettivamente. Perciò le più inadequate sono la teologia e la filosofia. La maggiore approssimazione possibile della verità consiste nella rivelazione, perchè oltrenaturale. Ma anche la rivelazione non è adequata perchè non può essere. L'uomo non può afferrare l'infinito del Logo, se non sparpagliandolo in generi e specie colla guida dell'atto creativo, che è la *divisione reale ed esterna* del Logo. Ma se la classificazione o analisi e sintesi umana, cioè l'umano metodo, non risponde al processo obbiettivo del Logo creatore, ed è quindi arbitrario, i concetti nostri non sono schemi, ma antischemi. L'intelletto umano essendo infinitamente lontano dal divino non può raggiungere questo, nè immedesimarsi seco. Perciò la sua approssimazione al vero è come gli assintoti della iperbole che mai non si toccano. La certezza umana non è una presa, ma un accostamento; quindi può sempre crescere d'intensione. La certezza umana tuttavia esclude il dubbio, perchè questo non è un moto, ma una posa o uno scostamento. Per approssimarsi al Logo bisogna mettersi nel vero punto di prospettiva; altrimenti invece degli schemi si colgono gli antischemi. La prospettiva più giusta, più adequata, più perfetta che sia possibile all'uomo è quella del cattolicismo.

VII.

Delle relazioni.

Il mare come elemento metessico è vincolo di comunicazione. (*V.* Plut., *Opusc.*, t. V, p. 409.)

Empedocle diceva « che gli uomini del presente secolo, paragonati con gli antichi, paiono bambini di « nascita. » (*Ib.*, p. 292.)

Tutti i filosofi di polso si occuparono delle relazioni; ma due soli posero distintamente in esse la sostanzialità del creato; cioè il primo e l'ultimo; Pitagora e Hegel. Il numero pitagorico è relazione, poichè relazione è ogni numero salvo l'unità. Il numero uscente dell'unità è il relativo uscente dell'assoluto. L'assoluto e il relativo infinito sono identici. Ciò si vede nel mistero della Trinità.

La filosofia è la scienza comparativa e confederativa per eccellenza. Abbraccia le relazioni di tutte le cose, di tutte le scienze. È la relazione universale. È un'alleanza intellettiva. Egli è da notare che *pontus*, mare, e *pons*, ponte, hanno unità di tema; perchè in effetto il mare e il ponte congiungono, e sono un ilo tellurico o geografico che dir si voglia; onde come Orazio s'inganna a chiamar dissociabile l'Oceano, così erra a dire:

> Dum longus inter saeviat Ilion
> Romamque pontus. — (*Od.* III, 3)

e ivi poco dopo:

> Qua medius liquor
> Secernit Europea ab Afro.

La lingua è un complesso di relazioni. La relazione concreta della lingua è la sintassi, spazio della relazione concreta del pensiero, cioè del discorso. L'infinito dei verbi esprime il difetto di relazione o piuttosto una relazione infinita priva di termini, di limiti, di determinazione. Gli affissi e i suffissi delle lingue semitiche, americane, biscagline accennano alla medesimezza delle relazioni coi loro termini. Altrettanto è espresso dalle composizioni delle voci, e dalla inflessiva trasformazione delle radici nelle lingue indopelasgiche ed organiche. L'immutabilità delle radici esprime il medesimo; la loro trasformazione il diverso delle cose. La lingua cinese e quella degli Otomiti e tutte le lingue monosillabe mancano di relazioni intrinseche, onde suppliscono colla postura estrinseca. Onde sono le più imperfette delle lingue; perchè la perfezione delle lingue, come quella delle scienze e delle cose, consiste nelle moltiplicità delle relazioni. Dio è perfettissimo, perchè è la relazione infinita. Odo dire che il cinese cominci ora organarsi, e che già ci si introducano delle voci dissillabe.

La dottrina newtoniana dell'attrazione è una dottrina di relazioni. L'attrazione del Newton non è una forza occulta e sostanziale; è il principio ignoto delle relazioni sensate ed universali. L'attrazione è il principio unificatore del mondo sensibile, è il complesso delle relazioni universali dei corpi; è dunque l'espressione della metessi. Tutte le leggi fisiche son relazioni. Anzi la legge in universale è relazione, giusta la definizione del Montesquieu. Ora tutte le scienze osservative e sperimentali hanno per soggetto l'inchiesta di tali leggi. Sono dunque tutte comparative e metessiche.

Le circostanze, giusta l'intenzione e l'uso consueto del vocabolo, sono le relazioni estrinseche di un'azione. Materialmente la voce *circostanza* esprime il contorno e l'ambiente delle cose; onde dicesi: circostanza di una casa, di una città, di un fenomeno, ecc. Più universalmente si possono chiamare circostanze tutte le relazioni interne e esterne di una cosa. In tal caso il sustrato delle circostanze è la metessi totale. E negli altri due casi la voce *circostanza* esprime pure un'abitudine e proporzione metessica. Il Varchi si scandalizza di chi fa dipendere dalle circostanze la moralità delle azioni. (*Opere varie*, t. II, p. 295.) Vero se si piglia la voce nel senso ordinario. Ma se sotto voce di circostanza si intendono anco le relazioni intrinseche dell'operazione, egli è indubitato che da esse la moralità dipende. Perchè la moralità dipende dall'ordine; e l'ordine è l'attinenza di una parte col tutto; di un'azione coll'universo.

Il criterio del vero è la relazione. La relazione è la metessi nel giro reale come nell'ideale, e quindi la parte più sostanziale del creato. Le relazioni ideali delle cose sono la logica. Il criterio del vero è dunque la logica. La forma è identica alla materia. Se il criterio del vero è la relazione, ogni vero parziale si mostra vero in quanto si connette logicamente con tutti gli altri veri parziali, e quindi col vero totale e universale. Il nesso logico della parte col tutto è dunque il criterio del vero. Il vero universale è autonomo; ha in sè il suo proprio criterio. È marchio a se stesso. Il conio è identico alla moneta. Il vero parziale ha per criterio il vero universale. Il vero universale è uno e infinito. Ma noi non possiamo afferrarlo nella sua unità e infinitezza. L'uomo non può cogliere nè l'uno nè l'infinito se non

moltiplicando il primo e limitando il secondo. Quindi noi concepiamo il vero come un processo logico, il cui discorso ha un principio e un fine. Questo principio e fine sono la protologia e la teleologia, cioè il primo e secondo ciclo della formola. Il criterio del vero parziale è dunque la sua connessione logica coi due cicli. Un concetto è vero se è logico. È logico se è connesso con tutti gli altri concetti che alla mente nostra sono riepilogati dai due cicli della formola ideale. Un concetto che non è logico è arbitrario, slegato, insussistente, quindi falso. L'arbitrario, il fortuito, lo sconnesso è marchio dell'errore. Il vero stesso ci pare errore quando lo consideriamo staccato dagli altri veri; perchè il vero è dialettico e armonia. Quindi all'incredulo la religione par falsa perchè arbitraria. Volete convincere la sua miscredenza? Provate che la religione è logica e razionale. Il logico, il razionale, il necessario è l'opposto dell'arbitrario, del fortuito, del capriccioso. Ora il razionale è ciò che è; perchè il reale e l'ideale sono identici. L'irrazionale è ciò che non è. Il caso quindi non è. Ora il vero è ciò che è; dunque il vero è razionale. Il razionale è uno. Quindi è un sistema. Ogni vero parziale dee dunque apparirci come parte di un sistema; quindi come assioma, teorema, corollario, ecc. Il vero non può mai essere un fuordopera. Tal sistema come uno e obbiettivo è l'Idea, il Logo. Il vero obbiettivamente e assolutamente è uno, infinito. Noi, pensandolo, lo moltiplichiamo e limitiamo riflessivamente. Tuttavia l'unità infinita di esso traluce all'intuito e riverbera nella riflessione. In che modo? L'unità ci apparisce nella relazione logica. Come la relazione cosmologicamente è l'unità metessica, così essa ontologicamente è l'unità

ideale. Mediante la relazione logica, tutti i veri fanno un solo vero. L'unità del Logo è rifatta dalla logica. L'infinità poi ci apparisce nell'infinità del principio e del fine della formola nei due cicli, cioè l'*Ente*, e nell'infinità del mezzo che è l'atto creativo. Ogni concetto, come tale, rappresenta un necessario o un possibile. Se rappresenta solo un possibile si tratta di veder se questo possibile è effettuato. Ora l'effettuazione del possibile è l'esperienza. Ma l'esperienza è immediata o mediata. L'esperienza mediata è la connessione logica di un fatto possibile coi fatti reali attestati dall'esperienza immediata. Pogniamo, per esempio, il miracolo. Esso è possibile nella sua astrattezza. Ma il tal miracolo è vero? Cerchiamo se è sperimentale almeno mediatamente. E sarà tale se si connette coll'esperienza universale, cioè con tutti i fatti. Ora la sola storia miracolosa del Cristianesimo è tale. Solo il sovrannaturale cristiano è logico perchè universale. Le false religioni sono isolate, temporarie; quindi non logiche, destituite del criterio assoluto del vero. E ciò che vi ha di vero risulta appunto dalla loro collazione colla religione vera, di cui esse sono eresie.

La scienza comparativa è la scienza metessica, poichè la metessi è il sustrato delle relazioni. Sinora la scienza procedette per ordinario col metodo analitico e divisivo, separando gli oggetti e studiandoli separatamente. Il che per un lato è necessario, per l'altro nocivo; giacchè separazione in natura è alterazione e distruzione. Le relazioni pertengono all'essenza degli oggetti; onde chi li sequestra ne altera l'essenza. Per ben conoscerli uopo è dunque conoscerli nel loro tutto, cioè *sub specie universi*, simboleggiativa dell'unità del Logo. Il vero me-

todo scientifico è dunque il sintetico, che presuppone l'altro ma lo compie. Ora il suo risultato è la scienza comparativa, che oggi appena comincia a nascere. E la scienza compiuta sarà solo l'enciclopedia; non già come aggregato, secondo finora s'intese il nome di enciclopedia, ma come scienza delle relazioni e comparazioni universali.

Nota che in buon italiano la relazione dicesi comparazione. Così il Varchi; alla latina.

Il Logo, in quanto da noi si conosce, è una gerarchia di relazioni che salgono le une sulle altre, sinchè si giunga a una relazione suprema che tutte le abbraccia. Tal relazione suprema è la formola ideale. Ogni relazione è espressa da un giudizio; e la formola ideale è il giudizio supremo. Ogni relazione inferiore diventa un termine della relazione superiore finchè si giunga alla relazione suprema. Nella relazione suprema il termine assoluto (Ente) è relazione a se stesso. Tal relazione è l'identità che nell'essenza dà luogo alle relazioni, cioè persone divine. La relazione è dunque più sostanziale de'suoi termini. Ogni scienza è cognizione ripensata di un ordine di relazioni. Quindi ogni scienza è comparativa, è una comparazione. Il suo soggetto è sempre una relazione totale, cioè un complesso organico di relazioni. Il quale è espresso sinteticamente dalla formola fondamentale e propria di essa scienza. Ma come ogni scienza è comparazione di più oggetti, così vi sono certe scienze comparative per eccellenza, le quali sono il riscontro scambievole di altre discipline fra loro. Tali sono le scienze comparative dei moderni. Havvi dunque una scienza comparativa della filosofia colla teologia, della civiltà colla religione. Tale scienza l'ho chiamata

altrove la scienza ideale. Ogni scienza è dialettica, perchè comparativa. La comparazione, la relazione, l'accordo non è altro infatti che il dialettismo. Ogni scienza comparativa di più scienze ha per soggetto non già propriamente la materia delle scienze comparate, ma una superiore unità che le abbraccia. Unità concreta, reale, che teologicamente è l'Idea, e cosmologicamente è la metessi. Così, per esempio, il soggetto dell'anatomia comparata non è l'uomo, nè il bruto, ma il loro genere, cioè l'animale. Havvi dunque un soggetto proprio della scienza ideale comparativa della filosofia colla teologia. Tale soggetto non è l'Idea rivelata propria della teologia, non è l'Idea riflessa propria della filosofia, ma è l'Idea intuitiva che tutte e due le comprende. « Tutte « le arti liberali e tutte le scienze hanno..... una certa « confacevolezza e quasi parentado fra loro. » (Varchi, *Op.*, t. I, p. 296.) Le scienze hanno fra loro attinenze come le cose; onde l'enciclopedia come la natura è una. Ora, siccome all'unità complessiva delle relazioni naturali sottostà l'unità della metessi, così all'unità delle relazioni scientifiche sottogiace l'unità dell'Idea, ossia Logo. Il Logo è dunque verso le idee, cioè la scienza divina verso le umane in un rispetto simile a quello della metessi verso la natura mimetica.

Il mondo delle relazioni ideali è infinito attualmente; quello delle relazioni reali cosmiche è infinito potenzialmente. La relazione perciò sovrasta, contro l'opinione volgare, ai termini che la costituiscono. Questi sono assoluti in apparenza; ma il vero assoluto è la relazione. La causa di questa contraddizione apparente si è che noi giudichiamo delle relazioni mimeticamente e non metessicamente. Ciò che mimeticamente è relativo, me-

tessicamente è assoluto, e viceversa. Imperocchè la relazione importa come sustrato una unità concreta e totale, verso cui i termini di essa relazione hanno l'attinenza della parte col tutto e del derivato col principio. Metessicamente dunque, cioè obbiettivamente e sostanzialmente, le relazioni sovrastanno ai loro termini di estensione, di priorità logica e ontologica e d'importanza. I termini della relazione sono finiti, poichè si limitano a vicenda; dovechè la relazione che gli abbraccia tutti e di più comprende tutti i mezzi, è infinita. Infinita attualmente, se si parla delle relazioni ideali; potenzialmente, se delle reali. Di più la relazione è necessaria anche quando i termini sono contingenti. Così la terra e il sole son contingenti; ma la relazione che corre fra loro è necessaria. E perchè questo? Perchè la relazione è in sè ideale, esprime una possibilità semplice, e quindi una vera necessità. Imperocchè il possibile sendo ideale, come tale è necessario. Propriamente parlando, il solo possibile è necessario; perchè il solo possibile è la somma realtà. Per tal rispetto Dio è necessario, perchè somma potenza; e come somma potenza è anche sommo atto, atto puro. La relazione è la radice del dialettismo. Questo infatti consiste nel mezzo, nell'armonia dei diversi e dei contrari abbracciandoli entrambi. Ora tale armonia è appunto la relazione. La relazione è la radice del continuo. Il continuo è l'intervallo del discreto; ora l'intervallo non è altro che la relazione infinita e una corrente fra il moltiplice finito di esso discreto. La relazione essendo infinita è anche una. Quando noi parliamo di una pluralità di relazioni, parliamo subbiettivamente e mimeticamente. La relazione in sè è una come l'Idea. Questa relazione una, obbiettiva, universale, infinita,

ideale, base di tutte le relazioni finite e reali, è il Logo, il Verbo. È identica all'Idea. L'Idea è la relazione infinita; e la relazione infinita è il verace assoluto. Quindi questa proposizione paradossa, ma vera: il verace assoluto è il relativo. Nel relativo creato consiste l'essenza delle cose create, cioè la metessi. Nel relativo increato consiste l'essenza increata, cioè l'essenza divina. Quindi la Trinità delle persone divine, cioè delle relazioni infinite. Le relazioni divine sono moltiplici e tuttavia fanno l'unità perfettissima della divina natura. La ragione si è che l'unità e il numero s'immedesimano nella relazione. La relazione è la vera identità dei diversi e contrari, e quindi la radice del dialettismo.

L'azione, la passione, l'influenza, la corrispondenza operativa, la simpatia, la sinergia, ecc., sono la relazione considerata come reale. La relazione è ideale o reale. Come ideale è obbiettivamente infinita, perchè si fonda nell'unità e identità dell'Idea. Come reale è finita, ma intelligibile e si fonda nell'unità metessica. La relazione reale consiste nell'azione di un essere sull'altro; azione che arguisce un loro legame e unità. Se infatti due cose fossero solo due non potrebbero operare l'una sull'altra. Bisogna a tal effetto che oltre all'esser due siano anco uno. L'azione è più che contatto. E il contatto stesso importando il punto di coincidenza arguisce una certa unità. L'azione finita è reciproca e quindi inseparabile dalla passione. Azione e passione per tal rispetto sono identiche: l'unità loro è la reciprocazione, cioè la relazione. Ma tale unità dei due contrari non è per ogni rispetto come vuole l'Hegel. E succede solo nell'azione finita. L'azione infinita (creazione), propria di Dio non arguisce unità dell'operante e dell'operato. E

non l'arguisce appunto perchè infinita e superante un infinito intervallo. La creazione è dunque una relazione *sui generis*, che esclude non include l'identità dei suoi termini, perchè in tal relazione i due termini non sono paralleli, non coesistono, e l'uno produce l'altro, tirandolo dal nulla. L'Hegel confuse la relazione infinita colla finita; quindi il suo panteismo. La creazione non è la sola relazione infinita. È la relazione infinita esterna di Dio; e v'ha in oltre la relazione infinita interna, cioè la trinità delle persone; la quale importa la produzione, ma esclude la creazione dal nulla. La processione (emanazione) delle persone divine è la creazione in grado eminente; è il prototipo della creazione, e quindi della relazione.

La matematica è una scienza che versa tutta nelle relazioni. Tali relazioni sono quelle che corrono nel tempo e nello spazio tra il discreto e il continuo, l'unità e il numero, il limite e l'intervallo. In esse versano tutte le verità geometriche e le proporzioni numeriche. Ogni verità geometrica, v. g., è la relazione tra un discreto particolare e il continuo dello spazio o più tosto tra due discreti. L'idea di proporzione è sinonima di relazione. Lo spazio e il tempo *in universali* non sono che relazioni. E queste due relazioni distinte si unificano in una relazione superiore, che è quella del cronotopo. Il continuo del cronotopo consiste nella relazione, come una e concreta. Il discreto non è altro che i termini finiti, cioè i limiti di tal relazione. L'intervallo o diastema è la relazione; l'unità finita e limitatrice costituisce i suoi termini.

Quistionavano i Peripatetici se il primo motore sia tale come causa efficiente o come causa finale. Dante parve adottar le due opinioni, unendole insieme; e si

appose. Le due cause infatti sono identiche. Tale identità è espressa dalla nostra formola, che discorrendo pei due cicli comincia coll'Ente e termina coll'Ente. L'identità delle due cause come cause si trova nell'idea sintetica e dialettica di *ragione*. Ragione è principio e fine ad un tempo. L'assieme della ragione sufficiente immedesima e riunisce gli assiomi di causalità e di finalità. È la relazione di questi due assiomi, l'identità e unità loro assoluta. La ragione è il principio che ritorna a se stesso come fine, è il fine che muove da sè come da principio: è insomma l'uscita e il ritorno, e il circolo dell'identità che si gemina e rivolge in se stessa. Quindi è che la voce *ragione* nei vari suoi significati a ciò torna. Ragione imprima è sinonimo di *relazione* universalmente. Le relazioni numeriche chiamansi pure ragionari; onde ragione è sinonima di calcolo, e ragioniere di calcolatore. Ragione chiamasi il complesso delle relazioni di una cosa; così ragione delle leggi. Ragione chiamasi un'idea che ne contiene un'altra e la produce esplicandola, e quindi la prova; onde ragione è sinonimo di prova e dimostrazione. E perciò ragionare vuol dire discorrere e provare; e suona anche parlare con ordine; perchè la parola ordinata è espressione del ragionamento. Ora le ragioni, il ragionare sono la logica, cioè la sintesi delle idee versante nelle loro relazioni. Ragione dunque esprime l'unità universale e obbiettiva dell'Idea o Logo, onde nasce la moltiplicità subbiettiva delle relazioni, e la loro inchiesta per opera del *raziocinio*. E ragione chiamasi anco la facoltà umana che fa questo lavoro. La ragione obbiettiva è il Logo: la ragione subbiettiva è l'analisi e sintesi che noi facciamo di esso Logo, come relazione universale.

La relazione rappresenta: 1° l'unità metessica; unità imperfetta, cioè finita, che non esclude la moltiplicità e distinzione degli individui, e che è la base e il costitutivo dell'armonia dialettica; 2° l'unità dell'Idea; unità infinita, assoluta, perfetta, semplicissima. Ora le relazioni reali del mondo e le relazioni ideali della scienza si fondano nell'identità dell'Idea, ne sono l'imagine, l'effetto, l'imitazione, la partecipazione, il simbolo nell'ordine finito. Ogni relazione infatti importa una mezza identità tra' suoi termini; la qual mezza identità, che non esclude la diversità e la distinzione, è mezza e imperfetta solo perchè finita. In virtù delle relazioni una cosa è nell'altra, un'idea è nell'altra, anzi è l'altra, e tutto è nel tutto come dice Anassagora. La relazione dei moltiplici è dunque l'unità loro; unità finita nella metessi e infinita nell'Idea (*).

Ogni senso è una relazione. Così la veduta; onde da lei si pigliano metafore per esprimere le attinenze. Così dicesi *riguardo* per relazione in buon italiano. La stessa voce di *relazione* è relativa; vien da *referre* che accenna al moto e al linguaggio che sono pure due altri generi di relazione.

La veduta e l'udito, come sono i sensi filosofici sociali, estetici, morali, religiosi, così sono pure i due sensi più relativi. Onde non possono esercitarsi col contatto, come gli altri tre, ma abbisognano di *intervalli,* cioè del continuo. L'intervallo è la relazione, il mezzo dialettico, il concreto di tali sensi. È l'alveo della luce e dell'aria, veicoli delle sensazioni visive e uditive, e

(*) *Si legge in margine:* Hegel confonde l'identità imperfetta e finita colla infinita.

i più dialettici, metessici e perfetti degli elementi. La perfezione della veduta e dell'udito sta nella loro relazione e nell'intervallo. Onde colgono il lontano, cessano le distanze, mettono l'uomo in comunicazione colle varie parti dello spazio, gli danno un'esistenza cosmica, estendono la sua individualità, lo fanno partecipare alla metessi, gli danno una spezie di ubiquità mentale ed attiva. — Aggiungi il moto e la parola, che sono pure relazioni, e compiono l'ubiquità umana.

L'azione e riazione sono la relazione reale. Si fondano nel principio di causalità: questo è dunque la base della relazione e può anche essere chiamato il principio della relazione. Le categorie secondarie, come sostanza e modo, causa ed effetto, azione e riazione sono bilaterali, perchè esprimono la scissura e la limitazione dell'esistente. Ma in tali categorie, realmente considerate, la dualità importa un'unità; questa unità è la relazione. Tal relazione realmente è la metessi. Il correre di un intervallo, *l'interesse* dei Latini è anche detto da loro *interlucere*, come si vede in questa frase di Livio: « Quaemadmodum Numae divini auctor iuris fuisset, « ita Servium conditorem omnis in civitate discriminis, « ordinumque, quibus inter gradus dignitatis fortunaeque « aliquid interlucet, posteri fama ferrent. » (Liv., I, 42.)

La metafora è appropriatissima, la luce essendo simbolo dell'intelligibile, e l'intelligibilità delle cose (metessi) risedendo non in esse isolate, ma nelle loro relazioni reciproche, cioè nei loro intervalli. E anche materialmente la luce, che è l'imagine più viva della intelligibilità riempie gli intervalli delle cose e dei mondi, e non i loro termini, cioè i corpi opachi.

Pontifex da *Ponte*. Il ponte che unisce le due ripe

di un fiume è un legame dialettico, e quasi l'ilo che unisce organicamente due esseri e personalità distinte. Così il pontefice capo della religione è il legame di più popoli. La religione è un ponte che rimuove gl'intervalli, i diastemi che separano il genere umano.

Plutarco chiama ridicola l'etimologia di *Pontifex* da *ponte* (*Vit. Num.*), che è pur la vera secondo Dionigi (II) e Varrone (*De L. Lat.*, IV). Varrone dice che i Pontefici fecero il Sublicio, che fu il primo ponte di Roma. Essendo sacro ogni fiume, la fabbrica di un ponte era accompagnata da riti, preci, sacrifizi. — Il Sublicio era sacro; peccato il disfarlo. (Plut., *ib.*) Il *ponte* simboleggiava il commercio, il comunicare dei vari popoli, il viaggiare, il *gius* delle genti, ed era il contrapposto del *muro* che rendeva imagine del gius politico e urbano (*). L'uno esprimeva l'unione dei vari popoli, e l'altro la divisione e separazione. La porta praticata nel muro partecipava della natura simbolica del ponte; ond'è sacra in Oriente. Il muro era frontiera, le porte e il ponte erano il valico della frontiera (**).

L'*ilo* è il legame dialettico dell'organismo, come l'*ovaia* o *matrice* ne è il dialettico contenente.

L'ilo ha molti rispetti. È il vincolo dell'individuo nascente colla potenza matrice e generatrice, come dell'uovo coll'ovaia, del feto coll'utero, della foglia col ramo, della cellula giovane colla cellula madre, ecc. È quindi il passaggio, la transizione, il ponte dalla potenza all'atto, dalla specie all'individuo, e il mezzo,

(*) *Si legge in margine:* L'unità della terra in una sola città.

(**) *Si legge in margine:* Così le *porte* o *pile* dei monti come le Caspie, le Amane, ecc.

il mediatore di entrambi. Precede la separazione del nuovo individuo dall'antico. È lo strumento, il fattore, la condizione della moltiplicazione degli individui, e quindi il mezzo per cui il Medesimo produce il Diverso, e l'Uno il moltiplice. È perciò solo a tempo, e un mezzo ordinato al fine. Quando il nuovo individuo è formato e compiuto, l'ilo cessa, il cordone ombilicale si rompe. È il vincolo del contenuto col contenente dialettico, del particolare col generale, ecc. L'ilo ha luogo quando due individui sono in quello stato medio, che non sono nè uno propriamente, nè uno, ma dall'unità passando alla dualità. È l'atto dell'unità induantesi, geminantesi. È l'espressione della generazione della diade dalla monade, del numero uscente dall'unità primordiale. Esprime quindi il *diventare* delle cose; è passeggero, fenomenico, apparente; è più un atto che una cosa; e quindi passeggero e instrumentale. Si può applicare all'ilo ciò che dice Dante: *Come procede innanzi dall'ardore*, ecc.; o della trasformazione degli uomini in serpenti. È uno e due. Sia come fluttuante e vacillante tra gli oppositi, sia come vincolo mediatore, fattore, sia come passaggio dalla potenza all'atto, l'ilo esprime il dialettismo dell'atto creativo e concreativo. L'atto creativo di Dio è l'ilo che unisce il mondo al suo fattore. Ma l'ilo esprime il dialettismo e la creazione solo nel suo primo momento, nel primo ciclo. La dialettica dell'ilo non è compiuta, poichè l'individuo che ci è attaccato è ancora immaturo. Perciò l'ilo rappresenta il Verbo esterno, intendendo per esso l'autore della creazione prima, la quale non è compiuta se non dallo Spirito, autore del secondo ciclo creativo. L'ilo può rappresentare l'infinito; perchè l'atto creativo è infinito, e la fluttuazione

fra l'uno e il due, importando il valico di un infinito intervallo, è altresì infinito. L'ilo come atto creativo, come infinito, esprime anche il continuo. Il continuo unisce il discreto e lo produce, come l'ilo unisce gli individui,. e dall'individuo antico fa uscire il nuovo. Senza l'ilo vi sarebbe un salto dall'uno individuo all'altro, dalla potenza all'atto, dalla causa al suo effetto. Mediante l'ilo vi ha passo. Ma questo passo cuopre un salto, cioè un transito infinito. La natura, dicono i filosofi, non procede per salti; ciò vuol dire che va per ili. Ma l'ilo non toglie il salto, lo dissimula solo, lo maschera, cuoprendo l'infinità dell'atto creativo. — L'ilo essendo il continuo è anche l'intervallo, il diastema. L'ilo è strumento di nutrizione; trasfonde la vita dell'antico individuo nel nuovo. Ora la nutrizione è continuata generazione, come la conservazione è continuata creazione. Tale *continuità* risiede nell'ilo.

Nell'eterogenia delle piante, come, p. e., della muffa si vedono da prima dei globicini, che a poco a poco si mutano in fili: dai fili escono le spore: queste si convertono in nuovi fili. (VALENTIN *ap.* BURDACH, t. II, p. 125.) Questi fili sono *ili* che uniscono le spore generate alla spora generatrice. Lo stesso si vede nella monogenia: « La génération par scission commence chez « les animalcules infusoires par une sorte d'étranglement du corps, qui devient de plus en plus profond « jusqu'à ce qu'enfin les deux moitiés ne tiennent « plus ensemble que par un filament, de manière « qu'on croirait avoir sous les yeux deux animaux « accouplés. Chaque partie qui veut devenir un tout « s'arrondit, se ferme et se pose elle-même sa délimitation organique, ce qui la rend un individu. »

(Burdach, t. II, p. 126.) Qui l'*ilo* è il generato stesso, il vincolo e il transito è il vincolato ed il termine. Il cordone umbilicale si trasforma in feto.

L'ilo ha anche luogo nella generazione morale; quindi si trova nella storia dei sistemi, degli Stati, delle religioni, delle instituzioni, delle stirpi, delle lingue. Il medio evo è l'ilo, che congiunge l'età moderna coll'antica. Ben detto *medio* evo, poichè l'ilo è mezzo. L'età dei fossili fu il medio evo della natura. Congiunge l'età inorganica primitiva colla età organica attuale. L'istmo è l'ilo della terra, che congiunge la terra col mare, le penisole coi continenti. I chersonesi sono isole non ancora affatto spiccate e individuate. La via lattea è l'ilo del firmamento. Congiunge il nostro sistema solare con un dato sistema astrale di nebulose. Le penisole hanno per lo più una vita meno risentita delle isole. L'Inghilterra, il Giappone son molto più vivi dell'India o della Spagna. Ma per contro operano meno sui continenti: la loro dominazione è marittima. Le vie e spesso i fiumi sono l'ilo che congiunge le province coi continenti. L'ilo più generale della terra è il mare, come vincolo dei paesi. Il valore dell'ilo marittimo e terrestre fu accresciuto immensamente dal vapore. L'ilo è strumento, veicolo di moto; per esso passa il fluido nutritivo. Così le vie ferrate, i fiumi, i canali, i laghi, i mari sono veicolo della locomozione umana, delle peregrinazioni, e quindi strumento di civiltà. La civiltà è il succo nutritivo dei popoli. L'ilo è solido o liquido o misto. Gl'istmi e gli stretti, le linee d'acqua e di terra sono parimente ili, cioè strumenti di comunicazione. L'ilo che unisce il feto alla madre simboleggia anco l'amore. L'amore è identità incoata o perfetta, assimilazione. E l'ilo immedesima

quasi due individui. L'ilo fa che nella generazione l'unità primitiva procede ancora sulla dualità susseguente. La religione come rilegatrice è spesso l'ilo morale. Unisce nei tempi barbari il laicato al sacerdozio, la filosofia alla religione, lo Stato alla Chiesa.

L'unità dell'idea non è solo subbiettiva e psicologica, ma anco obbiettiva e ontologica, ed è per tal rispetto la metessi. Così una rosa, un albero, ecc., non sono un semplice aggregato organico, ma una vera unità reale rispondente all'unità reale. Nelle cose artificiali, come una città, una casa, ecc., havvi pure una unità obbiettiva versante nell'unità metessica del lavoro dell'arte, che è la civiltà della natura. Ogni relazione esprime obbiettivamente un non so che di assoluto. Ciò che psicologicamente è relativo, ontologicamente è assoluto. L'Assoluto solo ha relazioni ontologiche; interne, cioè le persone divine; esterne, cioè l'atto creativo. La cosa succede al contrario che si crede dal comun senso; poichè le relazioni del relativo sono assolute, e il vero relativo si trova solo nell'Assoluto. L'atto creativo è la relazione universale di Dio col mondo. Non è sostanziale, poichè il suo concetto è il nulla infinito. Creare è superare il nulla infinito. Divenire non è già una sintesi dell'ente e del nulla, come vuole Hegel, ma un'espulsione del nulla infinito. L'idea del nulla ci è porta dalla formola mediante il concetto di creazione. Ma tale idea è positiva, in quanto il nulla è tale rispetto al reale contingente, non al possibile. Il nulla infatti del possibile come possibile non si può concepire, e quindi non è idea. L'idea del nulla è dunque congiunta a quella del possibile; è la negazione della realtà del contingente, ma l'affermazione di esso come possibile. Hegel si fa una cattiva

idea del nulla, poichè lo concepisce come negazione o limitazione del necessario, laddove è solo negazione o limitazione del contingente. Non è già l'idea del contingente che nasce da quella del nulla; ma quella del nulla che nasce dall'idea del contingente, perchè la contingenza importa possibilità del contrario, cioè la negazione di ciò che è reale.

L'idea di relazione è complessiva del dialettismo. Il quale si aggira sui concetti di opposizione e di armonia, che sono tutti e due relativi. L'idea di relazione è l'appicco del finito coll'infinito. Lo è idealmente e realmente. Idealmente, perchè in virtù della relazione ogni concetto finito trapassa i suoi proprii limiti, li rimuove, si unisce cogli altri concetti, e così via via in infinito, ricomponendo l'unità obbiettiva e infinita dell'Idea. Lo è realmente; sia perchè le relazioni degli esseri finiti li congiungono tutti in un corpo e fanno l'unità dell'universo immagine finita del Logo infinito; e perchè l'universo è potenzialmente infinito, in virtù appunto delle sue relazioni; giacchè l'infinità potenziale è una relazione, cioè l'attitudine e abitudine del finito verso l'infinito. Inoltre il finito si appicca realmente coll'infinito mediante l'atto creativo; e l'atto creativo è una relazione. La relazione insomma nei due ordini reale e ideale è l'infinità del finito; è la partecipazione finita del finito all'infinito. Perciò la relazione importa il numero, il moltiplice, cioè almeno due termini, e involge la possibilità di un numero infinito di termini; onde il numero è virtualmente infinito. L'infinito attuale, cioè l'Ente, non è un complesso di relazioni, nè una relazione risultante da due termini: è la relazione senza termini, la relazione assoluta. Le nostre relazioni relative sono

imagini della relazione assoluta. Ciò che è assoluto in Dio è per noi relativo. Il nostro relativo è l'accostamento, l'approssimazione all'assoluto.—Così, per esempio, l'intelligibile relativo (metessi reale e ideale) è l'approssimazione dell'intelligibile finito verso l'intelligibile infinito e assoluto. È la tendenza di un intelligibile finito verso tutti gli altri intelligibili finiti, onde ricostruire finitamente l'intelligibile infinito del Logo.

La voce *assoluto*, come esprimente i termini moltiplici tra cui corrono le relazioni finite, è affatto impropria. E ripugna alla voce stessa di *termini*, che importano un limite. Il positivo in tal caso non risiede nei termini, ma nella relazione. I termini sono i limiti della relazione, senza più. Si giudica il contrario per un'apparenza mimetica. Così, v. g., mimeticamente la terra e la luna sono due termini positivi, fra cui corre una relazione. Ma metessicamente, il positivo è la relazione, di cui la terra e la luna sono gli estremi ed i termini. Ciò che è concreto e reale è dunque *il sistema della terra e della luna:* ecco l'unità metessica. La terra e la luna, disgiunte l'una dall'altra, spogliate della loro relazione, separate dal sistema, sono prette astrazioni. L'idea di *relazione* in universale abbraccia l'Ente e le esistenze. Costituisce il nesso della formola ideale, cioè la creazione. Forma l'essenza delle cose. È l'idea più universale che si trovi. È sinonima di assoluto. L'essenza dell'esistente è un complesso di relazioni (metessi). L'essenza dell'Ente è pure un complesso di relazioni (Trinità divina). L'idea di relazione è la categoria più universale. L'idea di relazione è la base della Categorica. Il passaggio da una categoria all'altra è la relazione. Abbraccia il reale e l'ideale, l'Ente e l'esistente. Il relativo

ci dà l'assoluto e non l'assoluto il relativo. Il relativo è lo stesso assoluto, come a noi manifestato.

Il cronotopo è uno. Ma tale unità consiste in una relazione. L'unità del cronotopo è la relazione dello spazio e del tempo. L'unità dello spazio e quella del tempo è la relazione del continuo col discreto. Il numero, l'aritmetica, la geometria sono sistemi di relazioni.

La relazione unitaria del cronotopo s'innesta sull'idea di creazione. E questa è pure una relazione. Il mondo è una relazione che dipende dalla relazione del cronotopo e della creazione, come queste dipendono dalla relazione di Dio. Tutto dunque è relazione. La formola ideale è un sistema di relazioni. Dio stesso in sè è relazione (persone Divine).

Il verbo latino *interesse* accenna all'intervallo, al continuo, alla relazione. È voce filosofica perchè esprime l'essere infinito che tramezza tra i limiti, cioè tra gli esseri finiti. Questo essere infinito è la relazione. Onde si dice anco in nostra lingua che una cosa ha o non ha interesse con un'altra; per esprimere che è o non è in correlazione seco. *Intercedere* è simile a *interesse*. Ma in buon latino indica spesso l'opposizione; onde l'intercessione dei tribuni; ed in italiano la mediazione, onde intercedere presso alcuno. Ora le idee di opposizione e di mediazione sono dialettiche e importano quella di relazione.

Il matrimonio, la famiglia, la repubblica, ogni genere di consorzio, sono altrettante relazioni e altrettante unioni dialettiche. L'unità espressa da tali voci consiste nella relazione. Le idee di genere, specie, ecc., non esprimono pure che relazioni. Nel matrimonio la

concretezza e unità della relazione apparisce nel suo effetto; cioè nella procreazione della prole. Nella prole i procreatori concretamente si unizzano. Il diritto, il dovere sono relazioni.

La Trinità è un sillogismo reale, e quindi il tipo reale della logica. Alcuni Padri hanno già osservato che il Padre è il generale e il Verbo il particolare; onde in loro trovasi il concetto della maggiore e della minore. Lo Spirito che procede da entrambi è la conclusione che nasce dalle premesse. E come ogni persona risiede nelle altre, atteso l'unità della natura divina, così nel sillogismo ogni idea e ogni proposizione risiede nelle altre, atteso l'unità dell'Idea e del Logo. Egli è in virtù di questa circuminsessione di ogni vero negli altri veri, che ciascuno di essi li contiene tutti, ogni proposizione è tutto un sillogismo, ogni sillogismo è tutto un discorso, ogni teorema è un assioma, ecc., e quindi ogni vero è autonomo e si prova da se medesimo. La radice di tal circuminsessione dei veri, si è che obbiettivamente e ontologicamente sono un sol vero: la distinzione loro è solo subbiettiva e cosmologica. I panteisti han ragione di dire che la parte è il tutto, il vario è l'identico, ogni cosa è in ogni cosa, se parlano del vero; perchè il vero è uno e infinito in se medesimo. Ma la diversità non si potrebbe introdurre nel vero, se non ci fossero menti create, sostanzialmente distinte da esso, che l'afferrano; e siccome i panteisti ciò negano, essi si rendono inetti a spiegare la diversità. Anche nelle cose create, tutto è in tutto come dice Anassagora. Ma tutto è in tutto solo potenzialmente e rimotamente, non attualmente nè potenzialmente. E perchè tutto è in tutto potenzialmente? Perchè potenzialmente ogni

cosa creata è infinita. Havvi dunque un riscontro tra il vero e il mondo. Il vero si moltiplica e diversifica solo subbiettivamente, cioè in ordine al creato; ma anche subbiettivamente un vero contiene in potenza gli altri veri, perchè obbiettivamente tutti i veri sono attualmente un solo. Così pure il mondo è vario e moltiplice in se stesso, cioè subbiettivamente e in atto; ma in potenza è uno, perchè è virtualmente infinito, e come tale rende imagine della Idea che lo rappresenta.

Il *conduttore* è parte di ogni dinamismo. Ha luogo nel magnetismo, nell'elettricità, nella generazione. — I nervi, i muscoli sono conduttori della forza vitale. Il conduttore è un *ilo*. Unisce dialetticamente a guisa di mezzo gli estremi della materia, in cui il dinamismo si esercita. È mediatore.

Burdach (t. II, p. 321, 322) trova nella generazione le leggi proprie della polarità e del dinamismo elettrico. Dice a ragione che ogni simpatia si fonda sulla polarità. Orazio chiama il mare segregativo: *Oceano dissociabili*. (*Od.* I, 3.) Laddove il vero si è che il mare e le acque in universale sono comunicative dei popoli e uomini fra loro.

Pascal diceva che *les rivières sont des chemins qui marchent et qui portent où l'on veut aller*. (*Ap.* VINET, p. 123.) Vie mobili che portano alla meta. Le acque sono dunque vincoli sociali.

« Ut attritu silicis scintillae emicant, ita commis-« sione sententiarum veritas detegitur. » (LEIBNITZ, *De princ. indiv.*, 3; ERDMANN, p. 1.)

La verità essendo una relazione, la scienza non può esser altro che una comparazione.

Cellini dice che *il mare si abbraccia colla terra* e chiama i golfi sprolungati o mari piccoli interni *certi rami di mari lunghi che entrano nella terra.* (*Vita*, II, 6.) Ecco come il mare è vincolo, ilo, relazione. « Siccome « entra certi rami del mare infra la terra, e la terra « infra del detto mare. » (II, 12.)

« Flumina..... praebitura commerciis viam, vasto « et navigabili cursu vadentia. » (SEN., *De benef.*, IV, 5.)

La voce *interesse* nel passo seguente, oltre l'intervallo importa la relazione di differenza: « Neque ego inter « me atque te quidquam interesse unquam duxi, praeter « voluntatem institutae vitae. » (CIC., *ad Att.*, I, 17.) L'intervallo, la relazione non importa dunque solo il medesimo, ma anco il diverso. È la sintesi di amendue, l'identità nelle differenze, e la differenza nell'identità. Importa differenza, almeno numerica, perchè i termini della relazione sono, se non altro, due; importa medesimezza, perchè la relazione è una. Ma la relazione una produce pure di necessità il moltiplice, e l'intervallo crea i suoi limiti, senza cui non può sussistere come intervallo. L'intervallo è in sè il continuo; ma non diventa intervallo se non relativamente ai limiti creati da lui.

I termini di una relazione la precedono solo mimeticamente e riflessivamente; non metessicamente, logicamente e intuitivamente. La ragione si è che i termini sono il limite di essa relazione; ora l'infinito precede il finito, la cosa limitata i propri limiti, la causa l'effetto. Ora l'intervallo è la causa e i suoi limiti l'effetto; poichè ogni cosa finita pone il suo proprio limite. Il limitare se stesso non è proprietà dell'infinito, come dicono gli Egelisti, ma del finito.

La verità è una relazione fra l'intelligente e l'intelligibile. Essa è dunque l'intellettivo, in cui s'immedesimano le due cose; ed è pure l'identico del concreto e dell'astratto, giacchè l'intelligenza è radice della concretezza e l'intelligibile dell'astrazione. Benchè la verità sia relazione, essa è però assoluta; giacchè la relazione assoluta è l'identità stessa. La relazione assoluta implica un termine solo (quindi è che le relazioni delle divine persone emergono da un solo assoluto) che è assoluto e relativo, perchè infinito. D'altra parte la relazione e il termine rispondono all'intelligibile e all'intelligente; giacchè ogni relazione è intelligibile, e ogni assolutezza o termine è intelligente (mentalità sostanziale). L'identità assoluta è dunque termine e relatività, come la verità assoluta è intelligente e intelligibile. La verità è l'ente, ciò che è, come ben dice il Rosmini. Dunque l'ente è la stessa medesimezza dell'intelligibile e dell'intelligente che risponde a quella dell'ideale e del reale. L'ente è la verità e il bene. Verità e bene importano la mentalità perfetta, cioè la sintesi dell'ideale e del reale, dell'intelligibile e dell'intelligente. Ma nella nozione di verità prevalgono i concetti d'intelligibile e d'ideale; in quella di bene i concetti d'intelligente e di reale. Nè ci stupisce tal predominio, sendo effetto della costituzione dello spirito umano inetto a cogliere l'unità infinita nella sua perfezione semplicissima. E il bene sovrasta al vero; ond'è l'essenza del Dio platonico; perchè l'attività è la radice del pensiero nella mentalità pura, e perchè il concetto di realtà intelligente aggiunge l'atto emanativo e creativo.

Ogni scoperta e invenzione umana nasce dal conferire insieme diverse idee od oggetti; che è quanto dire

dall'osservare le relazioni. (LEOPARDI, *Comparazione delle sentenze di Teofr. e Bruto.*) Il concetto e l'oggetto isolato sono infecondi. La vena creatrice ha dunque la sua radice nella relazione, perchè negli ordini del finito la relazione è l'Idea infinita. La relazione è di sua natura infinita, perchè involge tutto il possibile. Ogni oggetto, come relativo, è potenzialmente infinito. Egli è in virtù della relazione, che l'Idea infinita può senza perdere l'infinità sua improntarsi in una cosa finita.

Relazione è religione, e questa è relazione. La relazione è il vincolo delle cose, l'unità dell'universo, l'intelligibilità delle esistenze, la luce, ecc. Essa è il mediatore tra Dio e l'uomo, tra il mondo e Dio. S'immedesima coll'atto creativo. Cristo è la relazione impersonata, come è l'Idea e l'atto creativo impersonato e sussistente. La metessi è plasmata sulla relazione: ne è la copia.

Avvertenza importante. La relazione è nell'ordine metafisico ciò che è il continuo nel matematico. Come il continuo è il diastema, l'intervallo, l'infinito posto tra il discreto, il finito del tempo e dello spazio, così la relazione è il diastema, l'intervallo, l'infinito posto tra i diversi e gli oppositi effettivi il cui complesso fa il mondo. La relazione, come il continuo, è Dio insidente nel mondo, non come sostanza, ma come soprasostanza e vincolo di tutte le cose. L'intuito della relazione, senza cui niente si può pensare, è dunque l'intuito di Dio. Dio apparisce nell'universo universalmente ed è il fenomeno della mente, come il mondo quello dei sensi. Apparisce come sostanza e causa prima. Come causa prima apparisce nell'atto, moto creativo. Come sostanza prima apparisce nella relazione collega-

tiva. Coll'atto creativo dà sussistenza alle cose; colla relazione le contiene, le collega, le riduce a unità. Pel primo rispetto Dio è autor del mondo; pel secondo ne è l'unità, il vincolo, la contenenza. La relazione s'immedesima col continuo, poichè questo è l'astratto di cui la relazione è il concreto. D'altra parte la relazione e il continuo s'immedesimano coll'atto creativo, cioè coll'infinito, col sopramondano, coll'assoluto, insomma coll'Idea. Idea, continuo, relazione, creazione, sono tutt'uno. Deduzione moltiplice e importantissima di tal principio, che muta la filosofia. 1° Riforma della psicologia. La relazione, come il continuo e l'atto creativo sono la condizione fattiva del pensiero. Non la semplice idea dell'essere, come vuol Rosmini. Non l'idea compita di Dio come vogliono Agostino e Malebranche. La relazione anzichè l'essere puro è la verità, la ragione delle cose. 2° Riforma dell'ontologia. Il Panteismo ha ragione in parte, poichè Dio è insidente nelle cose; ma non come sostanza (Spinoza), non come essenza del finito (Hegel), ma solo come Idea, atto, vincolo, relazione, continuo. 3° Riforma della dialettica. La dialettica è la scienza degli oppositi, come la matematica dei discreti. Ma quella presuppone la relazione, come questa il continuo. Il continuo precede alla moltiplicità del discreto, come la relazione al conflitto degli oppositi. Ora la relazione è unità, armonia. L'unità e armonia precede dunque al moltiplice e alla pugna, la perfezione all'imperfezione, Dio al mondo. È il rovescio di ciò che dicono Hegel, Speusippo, i panteisti tutti. 4° Riforma della cosmologia. Non v'ha spirito universale (Krause), non v'ha anima del mondo (antichi), non v'ha mezzo tra Dio e il mondo, o piu tosto questo mezzo è lo stesso

Dio come Idea, continuo, relazione. Il solo oggetto pensabile è la relazione. La relazione è la condizione del pensiero, ciò che rende le cose cogitabili. L'*ente* del Rosmini è una relazione, poichè non può affermarsi che di altro o di se stesso, non può pensarsi senza giudizio, e ogni giudizio sendo composto di più termini è una relazione. Lo spazio e il tempo sono relazioni. Una parte di essi suppone l'altra. L'estensione è pur relazione. La legge dei contrari è pur relazione, non potendosi pensare il medesimo senza il diverso e il contrario.

Dio non è da noi pensabile che come relazione; col tempo, collo spazio, col mondo, colla moralità degli uomini, ecc.; onde si manifesta come immensità, eternità, infinità, immutabilità, onnipotenza, providenza, bontà, giustizia, ecc. Ciascuno di tali attributi è una relazione. Relazione è la base di tutto, cioè la formola ideale.

Il relativo importa l'assoluto; ma l'assoluto non è pensabile che mediante il relativo, col relativo e nel relativo. Quindi ogni relazione per noi non è vuota, nè astratta, ma sostanziale.

Tutte le relazioni si uniscono in Dio. (Dante, *De Mon.*, pag. 181.)

L'*ilo* nella organazione vegetabile e animale è il passaggio dalla potenza all'atto, dal genere all'individuo, dalla matrice al feto. La matrice esprime sensatamente la specie e la potenza. L'*ilo* è una relazione sensata, come il *contatto*, ed esprime sensatamente la continuità concreta della metessi. La relazione è cosa solo intellettiva: espressa in modo sensato ed estrinsecato, diventa ilo o combaciamento. L'ilo è il transito da un punto all'altro

della esplicazione cosmica così nel tempo come nello spazio. Per questa parte ha anco il valore di mezzo. L'essere organico che è ancora attaccato all'ilo tramezza fra l'atto compiuto e la potenza. L'atto compiuto è l'individuo. Ora il corpicello appiccato all'ilo non è ancora affatto individuo, poichè non è separato, e non è più potenza poichè è attuato. Tramezza dunque. L'ilo è perciò un mezzo dialettico.

Il sensibile è una relazione tra due esistenti cioè fra l'animo e i corpi. Questa relazione è sentita direttamente e indirettamente pensata, cioè pensata coi due esistenti (forza psichica e forza cosmica) da cui emerge. Non v'ha equazione fra l'ente e il sensibile, come vuole il Rosmini, nè fra l'esistente e il sensibile; perchè l'equazione suppone due termini noti per se stessi; ora il sensibile non è tale. Nè il sensibile è un esistente, ma solo una relazione fra due esistenti. Gli esistenti ci son rivelati dall'atto creativo. La relazione fra loro come intelligibile è la loro azione reciproca, che ci è data dall'intuito; come sensibile è la sensazione nella sua doppia attinenza interna ed esterna. La sensazione essendo una relazione suppone dei termini esistenti in cui sussiste. — La medesimezza (non equazione) del sensibile colla relazione ci è rivelata pure dall'atto creativo. L'ilo è un punto comunicativo, per cui una forza aderisce a altre forze toccandole solo in una parte. È simbolo dell'atto creativo. L'ilo, come l'atto creativo, 1° è la sintesi di due ordini distinti e diversi; 2° e la loro relazione reciproca; 3° è il veicolo della loro azione e nutrimento.

Il cordone umbilicale e la calaza sono come l'ilo perfezionato negli ordini animali e vegetabili.

L'ilo è il vincolo di comunione fra la specie e l'individuo che ne nasce. Quindi è che il germe vegetativo e animale aderisce all'ovaia. Ogni generato è unito alla partoriente coll'ilo. Poscia se ne stacca nello stato mimetico, e l'individuo pare avere una esistenza isolata. Ma questo isolamento è solo mimetico, cioè apparente; giacchè l'individuo è unito a tutto l'ambiente. Nello stato palingenesiaco l'individuo tornando alla specie in virtù del secondo ciclo creativo, come n'è uscito, l'ilo sarà ristabilito. L'ilo è dunque un temmirio metessico. Egli è in virtù di esso che la moltiplicità dell'individuo si accorda coll'unità della specie concreta. È la sintesi dell'infinito relativo e dell'unità finita col numero. Vi sono ili morali, come materiali. Il pensiero, il linguaggio, la simpatia, l'amore sono altrettanti ili. Oltre l'unità concreta di tutta la specie bisogna ammettere altre unità subordinate delle sottospecie, come sono le razze, le famiglie. Tal è il fondamento concreto e obbiettivo della consanguinità e parentela. Ciò spiega la somiglianza morale, fisica, le tramissioni ereditarie delle famiglie e delle razze, ecc. (*), come l'unità della specie spiega il peccato originale. Il reditaggio, in quanto è ragionevole è fondato su questa unità gentilizia, nata dalla generazione. Benchè l'unità del Logo sia infranta e moltiplicata per mezzo dell'atto creativo e della finita nostra mente, se ne serba tuttavia un'imagine, mediante la gerarchia ideale rappresentata dalla scienza. La gerarchia ideale (enciclopedia) consta: 1° di idee; 2° di relazioni che insieme le collegano. Le relazioni sono

(*) *Si legge in margine:* Se si nega l'unità concreta della famiglia, la parentela è una chimera.

un riverbero dell'unità semplicissima del Logo, come quelle che di tutte le idee fanno una sola idea, e collegano i sensibili cogli intelligibili. Infatti il sensibile è intelligibile mediante le relazioni che lo accompagnano.

L'essenza di Dio e delle cose è la relazione. E quindi è mentalità; giacchè ogni relazione importa il pensiero. La relazione sola ci dà un'idea dell'infinità di Dio, della sua virtù creatrice, del modo eminente in cui abbraccia tutte le cose. La relazione è perfettamente una e tuttavia è tutto. È in sè e fuori di sè. È l'unità e il soprannumero. È l'Idea raggiante della sua unità. Come relazione il Dio uno della ragione si congiunge col Dio trinuno della rivelazione.

L'*idea* platonica, l'universale è relazione. È infatti l'attinenza che corre fra gl'individui, il loro elemento comune. Altrettanto dicasi dell'essere universale degli Eleatici e dei numeri dei Pitagorici. Il numero, la quantità, come la qualità e tutte le categorie sono relazioni. In sostanza la relazione è la sola cosa pensabile. Dalla relazione comincia la filosofia greca. E la filosofia in universale e tutta la scienza, non è che la ricerca delle relazioni. La relazione è il verace assoluto. L'assoluto in sè è a noi inconcepibile, perchè infinito. Ciò vuol dire che noi non possiamo pensare l'infinito se non finitamente. Ora l'infinito pensato in modo finito è la relazione. La relazione è l'infinito; i termini di essa ne sono i limiti. L'Ente è la somma relazione, la relazione assoluta. L'esistenza è relazione doppiamente. È relazione seco stessa e in tal relazione consiste l'identità. È relazione verso le altre esistenze, e ciò fa la differenza. L'unione dell'identità e della differenza è la forza creata. La quale è concentrativa e espansiva, si

riflette in sè e si spande fuori di sè, si conserva e produce. Tali due moti sono manifesti nel pensiero; e il pensiero è l'essenza delle cose. Nell'essere vi sono pure due relazioni; l'identità assoluta e l'atto creativo. Ma questo è libero, quella sola è necessaria.

« Quelle altre due operazioni della nostra mente, di « cercare in che si distinguono le cose simili e in che « sieno simili le diverse, l'una per fuggir l'errore, l'altra « per accrescer le cognizioni, chi meglio le fa che gli « oratori e i poeti; questi nelle comparazioni, nelle « metafore, nelle allegorie, che sono i principali orna- « menti e lumi del parlar loro; e quelli anche nel provar « da' contrarii, dalle somiglianze, dal più e dal meno « le proposizioni onde dipende la causa? » (Biamonti, *Oraz.*, t. I, p. 43.) Ecco la relazione come base della poesia e dell'eloquenza, non meno che della scienza. Il bello non meno che il vero ed il buono, la letteratura, l'estetica non meno che la morale e le dottrine sono fondate sulla comparazione.

Il pensiero è relazione, l'intelligibile è relazione. Tutte le forme del pensiero, giudizio, raziocinio, discorso, analisi, sintesi sono relazioni. Relazione è la cognizione nella sua essenza, importante il nesso di un soggetto coll'oggetto. L'intelligibilità consiste pure nella relazione che le cose hanno fra loro. Un termine qualunque scevro delle sue relazioni è inescogitabile. La relazione perciò è il vero assoluto. I termini fra cui corre la relazione non ne sono il sustrato, ma i limiti, di cui la relazione è l'intervallo. Ed eccoti, che la stessa voce di *termine* te lo mostra. I termini sono il finito, la relazione l'infinito. I termini sono moltiplici, perchè ne abbisognano almeno due a costituire

una relazione; dove che questa è una. Che se si parla di più relazioni, ciò accade perchè trasportiamo nella relazione la moltiplicità propria de' suoi termini; come quando portiamo nell'Ente le ragioni delle esistenze. L'Ente è la relazione prima, somma, assoluta, perchè la sua essenza razionale nell'identità consiste. E l'identità è la relazione delle relazioni. Anche le esistenze, in quanto hanno del positivo, consistono nelle relazioni; ma queste sono finite, moltiplici. E il positivo loro, come finito, è misto di negativo; il quale versa appunto nei termini delle relazioni. La relazione costitutiva dell'Ente essendo infinita non ha termini, o più tosto è termine a se stessa. La relazione autonoma, infinita che è termine a se stessa è l'identità. Il relativo importa un'attitudine, un riguardo verso qualche cosa. Se il relativo ha tale attitudine verso se stesso, vale a dire se la relazione è interna, esso è infinito: tale è l'identità. Finito all'incontro è il relativo che riguarda di fuori, che ha termini estrinseci, qual si è il relativo delle esistenze. Il vero infinito attuale non consiste in una espansione indefinita ed intrinseca come l'infinito potenziale e quantitativo; ma si ripiega in se stesso, o piuttosto non esce di sè. L'infinito espansivo è solo virtuale: l'infinito attuale è concentrativo, non ha discorso, non ha di fuori, è tutto internità e unità, perchè risiede nell'identità. Ora tal è la relazione assoluta, che non avendo difuori non ha termini.

« Nelle azioni umane, nelle opere della natura, ne'la-
« vorii dell'arte, nella fantasia de' poeti; a dir breve, in
« ogni cosa; nulla v'è che in sè non contenga una
« virtuale possibilità a far di sè cento e mille diverse
« attitudini e somiglianze fondate nella scambievole

« corrispondenza e proporzione di esse con che che « sia quello che rassomigliano. » (BARTOLI, *Op.*, t. I, pag. 442.) Egli è dunque in virtù delle *relazioni* che ogni cosa è in ogni cosa. Per via delle relazioni ogni essere parziale diventa attualmente totale, avendo congiunture e riflessi del tutto; ogni essere finito diventa potenzialmente infinito, avendo attinenza con tutti i possibili. In virtù della prima dote ogni membro dell'universo è in atto l'universo stesso, in quanto lo rappresenta come la monade leibniziana. In virtù della seconda, ogni esistenza è virtualmente infinita. La radice obbiettiva di queste due doti è l'unità dell'Idea che trasfonde un'imagine di sè ne' suoi effetti, mediante l'atto creativo. L'Idea infatti è una, perchè è la Relazione assoluta.

La relazione tiene il luogo di mezzo fra l'individuale e l'universale, poichè essa è ciò che lega fra loro gli individui e ne fa il tutto. Essa perciò, come sintesi e dialettismo dell'individuale e del generale, senza esser l'uno nè l'altro esclusivamente, ed essendo l'uno e l'altro simultaneamente, è la sperienza razionale, o ragione sperimentale, cioè la vera base della scienza. Così componsi in filosofia il dissidio tra Platone e Aristotile, Leibnitz e Locke, ecc. La relazione è il perno della filosofia ctisologica come quella che si fonda nell'idea di creazione. Creazione è relazione tra Dio e il mondo, l'infinito e il finito, ecc.

> ....Le cose tutte quante
> Hanno ordine tra loro; e questo è forma,
> Che l'universo a Dio fa somigliante.
>
> (DANTE, *Par.* I.)

L'*ordine* è il complesso delle relazioni. La somma

delle relazioni è dunque la metessi della relazione assoluta, cioè Dio.

Iddio è l'*ordine* poichè è la relazione assoluta. Ma è un ordine sostanziale. Se la sentenza di Fichte che Dio è l'ordine morale si prende in questo senso essa è vera.

Il criterio del vero stando nella relazione, l'isolare un vero da un altro vero è distruggerne o almeno scemarne la credibilità. E ciò fa l'analisi pura. Essa è dunque distruttiva del vero. Nei sensibili stessi, l'idea che regola i fatti, cioè la legge, non può aversi altronde che dalla relazione. Non dee perciò sequestrarsi il naturale dal sovrannaturale; nè in ciascuno di tali due ordini una parte dall'altra. Ogni separazione di tal sorta (rottura della sintesi) conduce allo scetticismo. E non è meraviglia: chè rompere la sintesi ideale è annullare mentalmente l'idea; come annullerebbe effettivamente il mondo chi potesse distruggerne la sintesi reale. D'onde nacque lo scetticismo filosofico? Dalla separazione. — Il moderno sovrattutto dalla separazione del naturale dal sovrannaturale. Chi separa il sovrannaturale dal naturale rigettando questo, conduce all'empietà; e questa alla separazione contraria e quindi allo scetticismo. La separazione delle parti rende arbitrario esso sovrannaturale. Esempio. L'ispirazione. Separasi l'ispirazione dei libri sacri da quella dell'età e del genere sacro; quella del pensiero scritto da quella dell'azione. Poi nell'ispirazione scritta separasi il concetto dalla parola, ecc. Se si piglia l'ispirazione in complesso come un'*esaltazione* divina dello spirito di una età e di una generazione (origini) nulla è di più plausibile. Non bisogna anco separare la vera

dalle false religioni. Queste sono *preparazioni*. Lo Spirito vi si mostrò. Sanchia, Pitagora. Il criterio della verità consiste nella relazione. Ciò vuol dire che il criterio sta nelle attinenze dei veri parziali col vero totale; cioè in esso vero totale; che da noi non può essere conosciuto che approssimativamente nelle attinenze dei veri parziali. Ecco perciò come il valore scientifico dei principii dipende dalle conseguenze non meno che queste dai principii.

Il bisogno è nell'ordine affettivo e morale e politico ciò che è nello speculativo la relazione, cioè il legame degli esseri. Nasce dalla finità loro e gli infinitizza unendoli. Bisogno è la relazione dell'azione; relazione è il bisogno del pensiero. Intorno al bisogno vedi Bartoli, *Op. Mor.*, t. I, p. 177.

La relazione è il criterio del vero e del bene. Il vero particolare è vero, il bene particolare è bene in quanto sono in relazione con tutti i veri e tutti i beni. Il che torna a dire che il vero è vero, il bene è bene in quanto ogni particolare è nell'universale. L'universale delle relazioni è dunque il solo criterio. Tutti i particolari fanno un solo universale (varietà ridotta a unità) in virtù delle loro relazioni. Ripugna che vi siano due universi. Il che nasce dall'unità dell'atto creativo. La scienza, la religione, la politica vera sono quelle che presuppongono relazioni più universali. Perciò il Cristianesimo è cosmopolitico, fondato nell'amor di Dio e del prossimo, perpetuo, ecc. In virtù di questa relazione universale il creato rappresenta l'Idea creatrice.

Ogni operazione del pensiero importa una relazione. L'uomo non può pensare che relazioni. Lo spirito non

può cogliere gli oggetti disgregatamente. Ogni pensiero è giudizio. Ora il giudizio, il raziocinio e tutte le operazioni mentali arguiscono relazioni. L'isolamento è impossibile subbiettivamente, come obbiettivamente. Non può essere, nè venir pensato. Ogni esistenza implica due specie di relazioni: 1° la relazione essenziale con Dio (creazione); 2° le relazioni accidentali colle altre esistenze. Tutto è nel tutto.

La relazione essenziale dell'esistente è la creazione. Le altre relazioni delle esistenze importano fra loro una unità soprasostanziale (metessi). La relazione essenziale di creazione importa fra l'Ente e l'esistente non già una unità soprasostanziale, ma una unità sopracausale (atto creativo) che è il principio della stessa unità soprasostanziale del mondo.

Dilettevolissimo, dice Aristotile (*Poet.*, 2), *è il vedere una cosa dentro un'altra;* onde in parte il piacere dell'imitazione. E tal piacere nasce da che si vede una cosa in vista esser l'altra, benchè veramente nol sia. Due sono dunque gli elementi di tal piacere; l'intuito dell'uno e quello del moltiplice, dell'identico e del vario; di un vario che è identico, e di un identico che è vario. Ora il tipo e oggetto primitivo di questo piacere è l'atto creativo, per cui l'Uno crea il moltiplice, e il moltiplice effigiato a sembianza dell'uno è nuovo e vecchio, e somiglia e si svaria da se stesso in tutte le sue parti; onde tutto è in tutto, come dice Anassagora.

Lo stile è una relazione. Nella relazione e non in altro consistono i suoi pregi o difetti. Le voci isolate non sono nè belle, nè brutte, ecc., quindi è che sono buone o ree secondo la loro collocazione. « La natura

« della poesia, dice il Caro, a chi ben la considera, è
« tale quanto alle voci, che le ammette quasi tutte, ed ha
« più riguardo alla COLLAZIONE d'esse che alla sostanza. »
(*Lett. fam.*, t. III, p. 105.) Altrettanto si può dire
della prosa.

Ciò che dà valore alle idee è la relazione. Ogni
idea in virtù della relazione può guardare innanzi o indietro. Se guarda innanzi è progressiva; se indietro, è
regressiva. Da ciò nasce che il valor delle idee muta
secondo i tempi. Non variano già in se stesse; ma nella
relazione loro. Così le idee cristiane che sono vere nei
progressivi, diventano false nei retrogradi. Il Cristianesimo dei Gesuiti è la cosa più sconcia del mondo.

Religione viene da rilegare, e come *legge* indica relazione. È la somma relazione, il complesso delle relazioni, e quindi la relazione più universale e dialettica.
Perciò Dante disse (*Purg.* XXI): *la religione della montagna*, cioè l'armonia, il complesso delle relazioni, il
tenore, lo stato totale del monte.

Religione in Dante suona anco *natura.* Così nel *Purgatorio* dice *religione della montagna* che è tutt'uno con
ciò che altrove (*Purg.* XXVII) chiama *natura del monte.*
Religione è natura perchè è *complesso delle relazioni
unificate*, nel che sta appunto la natura o essenza delle
cose.

VIII.

Della Logologia ovvero della Parola.

Hume scrivendo a Tommaso Reid, e lodandolo della sua *Ricerca sullo spirito umano* ne loda lo stile, censurandone una sola frase (*hinder to do* usato da Reid invece di *hinder from doing*), che non gli pare conforme alla proprietà della locuzione inglese. (Stewart, *Vie de Reid.* — *Œuvres de Reid* trad. par Jouffroy, t. 1, p. 17, 18.) Si vede come quel grande ingegno dell'Hume non credeva pedanteria l'occuparsi di stile anche nelle materie filosofiche.

Fra Dio e la mente vi dee certo essere un mediatore; il quale però non consiste nell'idea del Cousin e del Rosmini; giacchè un tal mediatore darebbe luogo allo scetticismo. Il mediatore ha luogo non tra Dio e lo spirito fatale come creato, ma tra Dio e lo spirito libero e pensante liberamente; non nell'intuito, ma nella riflessione. Intuitivamente l'uomo comunica immediate con Dio, perchè da lui immediate creato: riflessivamente ha d'uopo dell'intermezzo della *parola*. La *parola* non è già il Verbo, ma l'imagine del Verbo; è il vero Verbo della mente.

Il Caro biasima l'arte dello scrivere. Il Tasso la difende nel Cataneo. Han ragione e torto. La parola e la scrittura sequestrate sono imperfette; sono un mezzo segno, o verbo. Il verbo perfetto dee essere ad una scritto e parlato. Tal è il verbo cattolico. La scrittura

è il corpo, la voce viva è l'anima, lo spirito. La lettera uccide senza lo spirito; or lo spirito è la parola viva; dunque la scrittura è animata dalla tradizione. Le attinenze reciproche della parola e della scrittura sono logicamente e cronologicamente moltiplici. Il vero Primo nell'ordine dei segni è la parola viva. La scrittura viene appresso, e ne è la traduzione. La scrittura sta senza la parola, non la parola senza la scrittura. La parola è la potenza; la scrittura è l'atto. Ma per un altro verso, la scrittura è potenza e la parola è atto. La parola infatti spazia più largamente della scrittura, poichè la precede e la seguita, ne è la base, il principio e ad una l'effetto, la interpretazione, il comento. La tradizione infatti precedette il Nuovo Testamento, lo accompagnò e lo seguitò. La scrittura è passeggera, la parola continua. Quella è parziale, questa universale, e ha verso l'altra le relazioni del tutto colle parti. La parola è l'intuito e ad una la riflessione seconda: la scrittura è la riflessione prima (*). La parola, come contrario della scrittura, è improvvisata. La parola pensata o riflessa è il dialettismo della parola spontanea e della scrittura. La scrittura non è Primo. Onde i fondatori Pitagora, Budda, Socrate, Cristo non iscrissero. O quando scrissero, come Moisè e Maometto, scrissero per occasione, aforisticamente, sentenziosamente, oracolarmente, virtualmente. Coloro che combattono la scrittura, come Platone e il Caro, lo fanno pure scrivendo. La scrittura e la voce non possono veramente scompagnarsi; hanno d'uopo l'una dell'altra. Fan la parola religiosa e civile;

(*) *Si legge in margine:* La parola viva è Primo e Ultimo: la scrittura è solo Secondo.

che amendue constano di libri e di tradizioni. La tradizione cattolica è una colla Bibbia; ne è la continuazione, lo sviluppo, l'irraggiamento, lo strascico, la coda. I Protestanti separandola e ripudiando la tradizione sono sofisti. *Quod Deus coniunxit, homo non separet.* Nella lettura la voce e la scrittura si riuniscono. Le due parole, scritta e parlata, sono necessarie a fare il buon insegnamento. Oggi s'insegna improvvisando, cioè colla voce sola; onde l'insegnamento è cattivo. I nostri antichi chiamavano *leggere* l'insegnare, perchè l'insegnamento loro era la dichiarazione orale di un testo scritto, e comprendeva i vantaggi delle due parole.

I nomi maschili nella nostra lingua indicano per lo più l'atto, il concreto, l'individuo; e i femminili la collezione d'individui, l'astratto, la potenza. Così diciamo il giorno e la notte; la casa, la città, l'assemblea; le desinenze femminili in *one* e altre significano gli astratti, le maschili in *ento* gli atti. Verbigrazia: *concezione, concepimento; nascita, nascimento,* ecc. L'*idea* è femminile, perchè indica un estratto o una raccolta. La *natura* è femmina, perchè è potenza. Ma *Dio* è maschio, perchè è l'atto puro. La mascolinità del nome di Dio è un bel argomento per la precellenza del sesso maschile sull'altro. Si chiamano a rassegna i generi del sanscrito, ebraico, latino, greco, tedesco. Si consulti il Gebelin e gli altri grammatici filosofi.

Il genere neutro esprime l'indifferenza.

« Abbiate per fermo universalmente, diceva Isocrate in « persona di Nicocle, che la proprietà delle cose corrisponde « ai nomi che elle portano. » (LEOPARDI, t. II, p. 312.) Oggi non si potrebbe dire altrettanto, e avviene tutto il contrario. Quando il parlare non risponde alla pro-

prietà delle cose dicesi *improprio*. L'improprietà è la pugna, il disaccordo, la sofistica tra l'arte dello stile e della natura, tra la favella e la realtà. Può essere nei vocaboli o anche nell'elocuzione, o in entrambi. In ogni caso è un abito sofistico, e segue la età di decadenza. Onde se ai tempi d'Isocrate non avea luogo, o poco, Sallustio si doleva che *iampridem vera rerum vocabula amisimus*. Lo stile è l'uomo, e la favella il pensiero. Quindi il conflitto tra le parole e le cose arguisce il conflitto tra le cose e i pensieri. L'opposizione dei pensieri colle cose è l'errore, frutto di malizia o di leggerezza. L'improprietà del parlare presuppone dunque l'errore. Nasce nelle epoche finte, false, corrotte, leggere, superficiali. Ecco il perchè indica ed importa una scaduta civiltà. Lo scrivere attuale è pieno d'improprietà in tutte le lingue ch'io conosco. Rari sono gli scrittori puri; più rari ancora i propri; giacchè si può essere puro senza proprietà. E la proprietà dello stile manca più ancora che quella dei vocaboli. La proprietà dello stile consiste nella proporzione di esso col soggetto, col pensiero. Ha luogo quando lo stile germina dal pensiero stesso spontaneamente e non è fattizio; perchè in tal caso il pensiero misura da sè la qualità dello stile che gli conviene e gli dà atto e forma. Oggi lo stile non suol essere spontaneo per due ragioni. L'una che si pensa e sente debolmente, falsamente, superficialmente. L'altra, che non si sa bene la lingua in cui si scrive; e quando non si ha alla mano tutta la suppellettile d'una lingua, il pensiero anche vivo e caldo non può creare l'espressione appropriata, perchè gliene mancano i materiali. Oggi gli scrittori per lo più parlano con pompa delle cose piccole, e con meschinità delle grandi. Così un certo sofista della Grecia

definiva l'eloquenza, dicendo che questa è l'arte d'ingrandire le cose piccole e appiccolare le grandi. Definizione degna di un sofista, perchè l'improprietà è la sofistica della favella. L'improprietà è la falsa mimesi del pensiero. La parola è la mimesi dell'idea. Ora la mimesi per essere legittima dee corrispondere alla metessi e rappresentarla adequatamente al possibile. Quando cessa tal corrispondenza, la mimesi diventa caricatura, il mimo contraffacitore e giullare. Il ridicolo succede al serio e il vano al saldo. Imperocchè ai lettori di gusto squisito (il gusto è il senno della fantasia) nulla è più insulso e ridicolo che lo stile improprio.

Il vero mediatore tra il pensiero soggettivo e il pensiero obbiettivo è la parola; la quale è un sensibile. Onde s'inferisce che il sensibile è il mediatore fra l'intelligente finito e l'intelligibile assoluto, e che la mimesi è il mediatore tra la metessi e l'Idea. La parola in Dio è l'atto creativo; e siccome l'atto creativo impersonato è il Verbo, il mediatore è il Verbo. Ma il verbo è doppio; esterno e interno. Il Verbo interno è l'atto creativo in se stesso, cioè il pensiero divino, l'Idea. Il Verbo esterno è questo medesimo atto coniugato coll'effetto, cioè col creato. — Vi sono due Verbi esterni avvertiti da Atanasio e dai Padri, cioè il Verbo che comparisce nel mondo, e il Verbo incarnato in Cristo (*).

La parola è l'*ilo*, il vincolo, il conduttore, il mezzo dialettico della società. È metessica e mimetica ad un tempo; tiene del sensibile e dell'intelligibile. Ella è l'invoglia, la buccia, il guscio dell'idea; questa è l'anima, il nocciolo, il midollo della parola. Le parole che volano per

(*) *Si legge in margine:* Il Verbo mondo e il Verbo uomo.

aria, e al dir di Omero sono alate, si possono comparare a quei semi e ovicini, che portati da lor leggerezza o da un pennacchino se ne vanno aliando per l'aria a fecondar lontane regioni, e ciascun dei quali porta in se stesso tutta una generazione di piante, che potriano col tempo coprire la terra. La parola dee essere trasparente, velare, non coprire l'idea, essere nuda e sana, e vedercisi, osservandola, il sangue che corre e la vita. In ciò consiste la semplicità sua e perfezione. Tal è la parola antica, che vela appena il concetto, come terso cristallo i corpi sottostanti. Appo i moderni le parole non solo nascondono le idee, ma spesso soprastanno alle altre parole, quasi soprabuccie o soprascorze imposte le une alle altre.

Gli antichi erano studiosissimi della proprietà delle voci e dello stile. Quindi le loro distinzioni dei vari generi di stile, tenue, mezzano, sublime. La proprietà è la misura della loquela; reca il fine, il numero, la commisurazione e quindi la bellezza nella materia infinita e nel caos della lingua. Lo scrittore tira dai materiali rozzi, indigesti, infiniti della lingua che adopera, la bellezza del sermone, come il Verbo tirò il mondo dal caos, circoscrivendolo e misurandolo. La proprietà (che importa la purità e l'eleganza, se è perfetta) è la bellezza del discorso. Ora il bello è lo splendore dell'intelligibile (idea e metessi) attraverso il sensibile. Così la proprietà è la schietta rappresentazione del pensiero. La parola è propria, e quindi bella, se è un ritratto fedele del concetto. Se è sgorbio o caricatura, è brutta. Parola e uomo, parola e civiltà sono inseparabili; e quindi si corrispondono. La falsa civiltà consiste nel difetto di corrispondenza tra la mimesi e la metessi. Se

quella non si riscontra con questa diventa falsa e vana. Tal è l'essenza del mondo nel senso dell'Evangelio. La impropríetà del parlare versa del pari nella mancanza di riscontro tra l'internità metessica e l'esternità mimetica. Ora una civiltà impropria produce un improprio parlare. Il sensibile in tutti gli ordini di cose non vi risponde all'intelligibile. Mosè nel definire il carattere della lingua divina e primitiva accenna la proprietà, come sua propria eccellenza. I nomi, dice, imposti da Adamo agli animali erano i loro proprii nomi. Non dice Adamo parlava elegante, ornato, eloquente; ma dice parlava proprio. Ciò è parlar bene, come dicono i Latini. La lingua primitiva fu la più propria, perchè divina. E la proprietà è la dote più divina e eccellente della lingua. Il Verbo creatore è il parlante che parla con più proprietà. Qual è la sua parola esterna? È il mondo. Ora il mondo è sommamente proprio; perchè la mimesi ci risponde alla metessi, e la metessi all'idea. Mimesi è imitazione dell'idea, metessi ne è la partecipazione.

Proprio nella nostra lingua importa il concetto di identità, la replicazione di una cosa sovra di sè, il possesso che ha di se medesima. Quindi il concetto di autonomia per diretto o indiretto si trova in tutti gli usi di cotal voce. *Proprietà* è spesso sinonimo preciso di medesimezza. L'amor proprio è l'amor di sè. Proprietà chiamasi la possessione; perchè la cosa posseduta è quasi parte ed eziandio in certo modo fattura del possidente. Chiamiamo proprietà gli attributi specifici di una cosa; perchè le proprietà sono le cose stesse; le qualità, i modi sono la sostanza modificata; e l'essenza specifica, o sia conoscibile, è identica sostanzialmente al-

l'essenza reale e la rappresenta. Le proprietà degli esseri sono la mimesi della loro metessi. I Francesi chiamano *propreté* la pulitezza, e tal uso passò in alcuni dialetti italiani; perchè la pulitezza mostra la cosa nella nativa sua forma, e fa per così dire che sia identica a se stessa, che l'apparenza risponda alla sostanza. E quindi la pulitezza è necessaria alla bellezza, che germina dalla schietta natura; perchè l'immondezza è quasi una maschera straniera che altera, illaidisce, deforma gli oggetti. In tutti questi usi la voce di proprietà importa dunque il concetto della medesimezza di una cosa seco stessa. Ora la radice ontologica di tal medesimezza è l'identità della mimesi colla metessi. Tale identità è l'armonia dialettica. La proprietà del parlare è dunque la rispondenza della mimesi colla metessi nel discorso, la dialettica del linguaggio. E l'improprietà ne è la sofistica. E come la pulitezza è la proprietà e beltà degli oggetti materiali, e pulitezza è purità, così la purità della lingua e dello stile è inseparabile dalla proprietà e bellezza loro. E più propriamente parlando, la purità è la proprietà dei vocaboli, la proprietà è la purità dello stile. La vanità e leggerezza del culto civile (e talvolta la malizia, come si vede spesso nell'eufemismo) è la causa dell'improprietà moderna del linguaggio. Produce infatti da un canto gli studi superficiali. Ora quando non si conosce bene e distintamente la natura, le proprietà reali delle cose non si possono esprimere propriamente. *Recte scribendi sapere est principium et fons.* Inoltre, studiandosi poco e male la lingua, non si hanno le dovizie di essa pronte e manesche. Si parla e scrive dunque male sia per ignoranza delle cose, sia per cattivo gusto (il difetto del

sapere oraziano, perchè il gusto è il senno sensato), sia per povertà di parola. L'italiano che si parla e scrive non è l'italiano ricchissimo dell'antico popolo e dei classici, ma è una lingua poverissima; povera come quasi la francese. E l'improprietà nell'italiano e in altre lingue di Europa procede appunto dall'imitazione francese; imitazione della lingua, dei pensieri, dei sentimenti. La lingua moderna dei Francesi è povera, perchè la nazione che l'ha creata e la parla è leggera e superficiale. E tanta è la povertà del francese, che l'improprietà ci è passata per così dire in proprietà. Anche nello stile proprio dei classici francesi, la parola e la frase è originalmente propria e iperbolica. Non così negli scrittori più antichi; come Froissart, Amyot, Rabelais, Montaigne, e nei loro rinnovatori Lafontaine e Courier. La ragione si è che la lingua e lo stile di costoro sono differentissimi da quelli dell'età più moderna. La Francia ebbe si può dire due lingue diverse; l'una creata dal popolo, dalla nazione, e l'altra dalla corte. La lingua francese e antica del popolo è ricca, bellissima e propria. La lingua cortigiana che cominciò col secolo di Luigi XIV è povera, e quindi impropria nella sua improprietà. La corte infatti impoverisce, ammollisce, snerva la mente e la favella. La corte sostituisce il vano al reale, l'arte alla natura, la scorza al midollo, il molle al forte, il femminile al maschile oltre i vizi più gravi che introduce. La corte è il centro del mondo; e altera la mimesi, crea una mimesi che non esprime la metessi. Quindi, impoverita la lingua, nuoce alla vera proprietà, che presuppone la ricchezza, e crea una proprietà fattizia, arbitraria, convenzionale, che è quella dei buoni scrittori francesi più

moderni. Oltre queste due lingue francesi, la più antica classicissima in effetto (benchè ancora rozza), l'altra classica meno, ma più pulita, ve ne ha una terza, cioè la presente dei più degli scrittori, che unisce i difetti delle due altre senza i loro pregi, essendo rozza, barbara, scompigliata come la più antica, povera, sdolcinata, molle e impropria come la susseguente. Le stesse vicissitudini incontrarono sottosopra all'italiana. Anche questa passò per tre forme. La prima popolare, fiorentina, dantesca, ricchissima, proprissima, ma ancora rozza: secolo XIV. Dante ne è la cima. L'impoverimento della lingua cominciò coll'aulico Petrarca, imitatore dei Provenzali, e inspirato da una dama francese. Toccò il suo colmo nel secolo XVI. In tal secolo cominciò a predicarsi una lingua parlata nelle corti che chiamavasi cortigiana, e in cui il Castiglione scrisse il suo *Cortigiano*. In essa scrisse il più grande scrittore di tal secolo, cioè il divino Ariosto. Ma il Machiavelli nota appunto in proposito dell'Ariosto, che tal lingua manca di proprietà, perchè povera di voci popolari e municipali. La proprietà infatti è quasi la popolarità e municipalità della lingua. Ora la corte si oppone al popolo; e la centralità della metropoli, della capitale, effetto necessario della vita cortigiana si oppone al municipio. L'accordo dialettico tra la corte e il popolo, tra il generale e il particolare, tra la capitale e il municipio è la vera perfezione della società come della lingua. Tale perfezione si trova quanto allo stato nella monarchia rappresentativa e nella confederazione politica; quanto alla lingua nella lingua nazionale, che unisce l'elemento speciale e municipale col cortigiano generale e nazionale (Fiorentinità unita coll'italianità, mediante il

toscanismo: l'espressione sua è la Romanità. Il parlare Romano, non il romanesco, è la piu bella espressione di tale armonia dialettica). E si avverta che il primo autore della lingua aulica e comune fu Dante. Questa lingua fu combattuta dal Machiavelli. Ma il Machiavelli cade nel paradosso opposto. La verità sta nel mezzo; nell'unione dei due elementi. Il paradosso letterario di Dante fu una conseguenza del suo paradosso politico, cioè del Ghibellinismo e del cortigianismo imperiale. Dante rifiutò del pari la municipalità e specialità fiorentina, perchè popolare, e l'accordo dialettico della corte romana, perchè sacerdotale. Volle solo la specialità laicale e sofistica della corte imperiale. Quanto alla terza forma della lingua italiana, che è quella che oggi si scrive dai più, essa è similissima alla terza forma francese, ed è anzi sua figliuola. Essa è ermafrodita in senso negativo, cioè non ha sesso. La lingua dee essere bisessuale in senso positivo, cioè avere i due sessi, e non essere di genere ibrido, neutro ed anfibio. La perfezione della lingua consiste nell'unire la grazia alla forza, la dolcezza al vigore, cioè il principio femminile al maschile. Dall'unione di tali due parti risulta il coniugio del discorso, che è l'asessualità e interezza attuale e finale della favella. La proprietà la presuppone. La proprietà infatti richiede che i due elementi universali della natura, il donnesco e il maschile, il tenero e il forte, il robusto e il grazioso, il bello e il sublime siano vestiti acconciamente, cioè propriamente, e non mascherati; come quando la donna si veste da uomo o l'uomo da donna. Il che è brutto, spiace nella realtà, ed è spesso significazione di brutti costumi; or come piacerà nella favella? Presso

tutte le nazioni anco barbare i due sessi vestono diversamente. La donna che si veste da uomo è depravata o virago; l'uomo che si veste da donna è infame o effeminato. Anche fatto per ischerzo, ciò spiace ed è poco decente. Certo chi è grave non lo farà. In ogni cosa l'esterno dee rispondere all'interno, la mimesi alla metessi. La proprietà è dunque nella lingua un abbigliamento del pensiero che mantiene in esso i due sessi e rappresenta una coppia di sposi, che è il più bello spettacolo e armonioso. Al gruppo dell'Apolline del Belvedere e della Venere dei Medici manca l'ideale della maternità che è il compimento del coniugio. La sposa non è perfettamente bella, se non ha un bambino fra le braccia. Imagine perfetta della natura, che è sposa e madre. Quindi la bellezza unica della Santa Famiglia, in cui di più si ritrae la verginità nella madre vergine, e l'amicizia innocente in Giovanni Battista. La proprietà della favella unendo il maschile col femminile è anco feconda e generatrice. È la sola che abbia prole. Gli scrittori propri, cioè *classici*, sono i soli che abbiano buona scuola, cioè inspirino e producano altri scrittori grandi. Il falso e il brutto nelle lettere come nelle arti produce una falsa imitazione, ma breve. Spegne la vita, e in breve al morbo succede la morte, cioè la privazione totale anco di ogni apparenza di vita. La proprietà è medesimezza; questa è possesso di sè, inseità, personalità. Proprietà del linguaggio è dunque l'unione ipostatica del pensiero colla parola. E in ciò consiste la bellezza. Personalità, bellezza, proprietà, autonomia, medesimezza, individualità, dialettismo personale, ipostatico sono dunque sinonimi.

I *Sûtra* dei Bramani (non dei Buddisti) sono le *for-*

mole, cioè: « Ces breves et obscures sentences qui « renferment les règles fondamentales de la science « brahmanique depuis la grammaire jusqu'à la phi- « losophie. » (BURNOUF, *Introd. à l'hist. du Bouddhisme indien.* Paris 1844, pag. 35.) Non somigliano ai *gnomi* greci? Ai proverbi degli ebrei? — La formola è la forma più popolare e più sapiente della parola; unisce i due estremi.

La ruota è emblema buddistico del mondo. Quindi la ruota da preci, e il Sacravasti. Il simbolo della ruota importa due cose: rotondità e moto; e così idoleggia la metessi e la mimesi. È miglior simbolo della corona caldaica, dello *stephare*, ecc. La *ruota* è un'espressione buddistica per significare la rivoluzione del mondo. Consultisi a tal proposito Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, pag. 591. Il Lalita Vistara connette l'idea della ruota coll'etimologia di Budda. « Il enseigne aux êtres ignorants cette roue nommée « la roue de la loi, et c'est pour cela qu'on le nomme « Bouddha. » (BURNOUF, *Ib.*, pag. 71, not.) Nota ivi che la *ruota della legge*, cioè del Dasna, allude all'immedesimazione panteistica di essa legge e di tutta la trinità buddistica colla ruota del mondo. Forse il Sanga è la ruota della disciplina. Burnouf crede che l'espressione metafisica sanscritica *far girare la ruota della legge* è tolta dall'arte militare degl'Indi. Dice che le ruote a preghiere sono ignote agli Indi australi, e frequenti presso i boreali. (Pag. 82, not.) Aggiungi che il nome oltre all'essere l'emblema dell'identità metessica, è anche il simbolo dell'immutabilità dell'idea, di cui la metessi e la mimesi sono la copia di prima e di seconda mano. Così non fece Moisè che a costa

del nome nuovo di Iova serbò quello di Eloim. Così non fece pure Cristo e la Chiesa cristiana, il cui vocabolario è tutto semitico o pelasgico. Anzi Cristo, la Chiesa, Mosè, tolsero, quegli dagli Ebrei e Italogreci, questi dagli Egizi gran parte del loro rituale, perchè i riti sono il linguaggio visivo della religione. Quelli che Sallustio chiama *vera rerum nomina*, che esprimono la vera proprietà delle cose secondo Isocrate, sono i nomi antichi. Quindi è che in ogni lingua i primi scrittori sono quelli che hanno proprietà maggiore e quindi anco più purità; doti che in appresso scemano. Perciò classicità e antichità sono sinonimi nelle lettere come nelle arti. L'antico dice Aristotile si accosta al naturale. S'accosta a Dio, dice Cicerone; perchè in effetto, come dice Dante, la natura è figlia di Dio, e l'arte solo nipote: dunque non vi ha progresso (*), dirà taluno. No, perchè la civiltà è solo progressiva, quando l'arte rinverge alla natura, e il nuovo all'antico, secondo il ciclo cosmico.

Il nome circoscrive, attua il pensiero nella cognizione, come l'individuo lo attua nella realtà. Il nome è l'individuazione del concetto. Senza la parola il pensiero è solo intuitivo, e quindi vago, indeterminato, infinito (all'antica) o piuttosto indefinito. Il linguaggio crea la riflessione, e reca nel campo indefinito dell'intuito la precisione, la misura, i limiti. La parola è dunque la circoscrizione di un pensiero infinito. Essa è dunque negli ordini del pensiero ciò che fu la creazione

(*) *Si legge in margine:* Il vero progresso è rettilineare o curvilineo. È la dialettica delle due forme non a modo di circolo, ma di parabola, o iperbole.

nel senso pitagorico e platonico, negli ordini dell'universo; giacchè la conoscenza intuitiva è quasi la materia, l'*apeiron* del mondo intelligibile. Il Verbo quindi non è solo creatore, ma ordinatore: è il Noo che fa emergere il mondo dalla materia informe. La parola è perciò una vera rivelazione, poichè fa apparire spiccato e distinto ciò che dianzi era confuso.

L'analogia tra la parola umana e il Verbo divino è dunque fondata. Il Verbo non è creatore, ma strumento della creazione. Il creatore è il Padre; ma il Padre crea le cose informi: il Verbo, il Noo dà loro forma, come lo Spirito adduce tal forma a perfezione. Per tal modo si conciliano insieme i Padri che danno la creazione al Padre, e quelli che l'assegnano al figliuolo. Il Padre è creatore della materia informe, ineffabile, inescogitabile. Il Verbo dandole la forma, la rende intelligibile, la rivela; è quindi rivelatore. E rivelando il mondo, rivela il Padre stesso; che essendo in sè inescogitabile, è rivelato dal Verbo, cioè dall'atto creativo. Si toglie allo stesso modo l'antinomia fra chi dà il pensiero al Padre, e chi gliel toglie. Il Padre pensa, è ideale (non reale solo, come vuole il Rosmini), ma il suo pensiero è chiuso, impenetrabile ai mortali. È intelligibile a sè, non a noi: è il verbo interno, il verbo di se stesso. Il Figlio lo rivela e lo rende intelligibile alle creature. È il Verbo del Padre, mediante l'atto creativo. Quindi il Padre risponde all'intuito, e il Verbo alla riflessione; il Padre alla cognizione e alla materia informe, il Verbo alla cognizione e alla materia formata. La parola degli uomini esercita un simile ufficio. Per essa il pensiero diventa esterno, pratico, operativo, cognizione propriamente detta ed azione. Quindi l'im-

portanza delle formole e dei nomi. L'idea, dice il Maistre, se ben mi ricorda, non vale, non opera, se non è nominata. Chi dà primo nome a una cosa, quegli nè è l'autore e l'operatore. La formola è il nome di una legge, di un'azione, come il nome è la formola di una sostanza. — Da ciò nasce l'importanza delle formole e dei nomi in religione e in politica. Chi critica e ride le discussioni nicene non se ne intende.

Il linguaggio artificiale o sia la parola si fonda nel naturale, e lo presuppone, come una traslazione presuppone il testo originale. E il linguaggio naturale è pure una traduzione; cioè delle idee. E le idee umane sono pure una versione, cioè dell'Idea divina, la quale è il sommo e primo testo originale. Il linguaggio è un organismo di sensibili. E siccome fra i sensibili naturali, gli uni sono esterni, che apprendiamo colle sensazioni, e gli altri interni, che sono appresi col sentimento, ossia colla coscienza, ne segue che due sono altresì le specie del linguaggio naturale. Il linguaggio naturale interno è psicologico, l'esterno è fisico o fisiologico che dir vogliamo. Il vocabolario del primo linguaggio, cioè la raccolta de'suoi segni, e la sua grammatica è l'anima; del secondo, la natura. Tertulliano ebbe un intuito profondo di questi due vocabolari più forse di ogni altro filosofo. Oltre i detti due linguaggi naturali ve ne ha un terzo, che io chiamerei concettuale o creativo, in quanto tramezza fra il sensibile e il sovrasensibile, fra l'Idea e la sua rappresentazione. I caratteri di questo linguaggio sono idee, che servono a esprimere altre idee. Si fonda nel cronotopo, ed è il linguaggio matematico. La sua posizione intermedia e sintetica, partecipante dei due estremi, procede dal luogo mezzano che il cronotopo

occupa nella formola ideale. Chiamo creativo tal linguaggio in quanto si unisce coll'atto creativo; conciossiachè il cronotopo constando di continuo e di discreto è creatore e creatura, è la creazione di se medesimo. Tal linguaggio fu avvertito da Galileo, che ne parla espressamente; ma il filosofo che vide più chiaro l'uso da farne fu Pitagora, che fu il Vico della matematica, come Vico fu il Pitagora della filologia e dell'erudizione. I segni del linguaggio naturale sono connessi naturalmente e necessariamente coll'oggetto significato. Sono perciò temmirii e non simboli. La connessione del temmirio col suo oggetto si fonda sull'identità sostanziale della mimesi colla metessi, del sensibile coll'intelligibile relativo. Ma qui si affaccia un'obbiezione. L'oggetto significato è sempre un'idea; poichè le cose reali non sono pensabili se non si accompagnano coll'ideale. Ora l'ideale è intelligibile assoluto non relativo. Come dunque se il segno del linguaggio è temmirio, se il temmirio è un elemento mimetico unito con un metessico, si può dire che il segno del linguaggio sia unito necessariamente e naturalmente col suo oggetto, cioè coll'Idea? Fra l'idea e il segno v'ha un salto, cioè l'infinito intervallo che corre tra l'intelligibile relativo e l'assoluto.

La soluzione di questa difficoltà ci è data dalla natura della metessi. Questa è partecipazione dell'Idea e la rappresenta nel modo più possibile alle creature, come la mimesi rappresenta la metessi. La metessi è una copia di prima mano, che più si accosta all'originale. Di più la metessi è unita intimamente coll'Idea, in lei risiede come sostanza e causa prima, stante là immediatezza dell'atto creativo. L'unione della mimesi è sola mediata. Dunque siccome il segno naturale (mi-

mesi) rappresenta la metessi, con cui è naturalmente collegato, questa per la stessa ragione rappresenta l'idea, e seco è unita. La catena è scala gerarchica dei segni, ha dunque il suo primo anello e gradino in Dio, come la catena omerica e la scala celeste di Dante e di Giacobbe. I sensibili interni fanno il vocabolario psicologico. Tali sensibili interni sono impressioni, facoltà, idee. Le nostre idee, come sparpagliate, divise, nostre, come modificazioni del nostro animo, come sentite nella coscienza, come frantumi finiti e creati dell'Idea divina fatta dall'atto creativo, sono veri sentimenti e cadono nel dominio della sensibilità interiore. Tuttavia atteso la loro unità obbiettiva, e la relazione che hanno con essa, esse non sono sensibili, ma intelligibili. Le idee dunque sono una sintesi dialettica di sensibile e di intelligibile; tramezzano fra i sensibili e l'Idea. Le nostre idee hanno subbiettivamente quella positura e quella natura intermedia, che obbiettivamente vedemmo nelle nozioni e forme matematiche. Da ciò segue che le idee nostre sono i segni più perfetti, che più si debbono accostare al principio loro; anzi che esse sono ad un tempo segni e cose significate; sono segni che significano loro medesimi, che in sè si convertono, mediante l'autonomia e l'intoriflessione propria di ogni dialettismo. Brevemente, le idee nostre sono segni, come nostre, come sensibili, come modificazioni del nostro animo, come impronte della coscienza. Ora qual è la scienza delle idee considerate in tal modo? La psicologia; la quale da alcuni sensisti venne perciò anco chiamata ideologia, perchè i sensisti non ammettono le idee se non nel modo mentzionato, vale a dire subbiettivamente. La psicologia

è la scienza delle idee come modi, sensibili, fatture dell'animo, e quindi è anco scienza delle facoltà che le producono, le facoltà essendo inseparabili dalle sue operazioni, da'suoi portati, e viceversa. Conseguenza importante di ciò si è che la psicologia non è solo una scienza, ma anco un vocabolario e una simbolica di *una scienza superiore*, cioè della scienza ontologica o ideale. Questo è il vero che si trova nel psicologismo, e che può servire a conciliarlo dialetticamente coll'ontologismo.

Il psicologismo è vero, come vocabolario, grammatica, simbolica, non come scienza. L'anima come riverbero filologico delle idee obbiettive, della verità ideale, è necessaria per farcela conoscere. Ma ci dà i segni delle idee, i segni più perfetti fra i segni naturali, non le idee stesse. Ci dà la parola naturale e interiore, senza la quale la parola naturale e esteriore non potrebbe rivelarci il Verbo ideale. I segni psicologici, come uniti al pensiero, essendo metessici, hanno una naturale similitudine colle idee divine, sono anzi esse idee, ma solo particolarizzate e miste a un elemento sensibile. La psicologia considerata per tal verso è la propedeutica logica dell'ontologia, e quasi una copia di essa, una ontologia di seconda mano. Il segno psicologico non è già l'idea, ma una condizione necessaria per averla, e quasi l'ombra di tale idea come dice il Bruno. Anche i segni naturali esterni sono ombre ideali; o piuttosto ombre delle ombre; ma i segni psicologici sono ombre più chiare, trasparenti, e quasi spettri luminosi. Socrate presentiva quest'uso della psicologia, quando diceva: *conosci te stesso*. Cioè, come spiega Platone, *studia le cose e Dio in te stesso e te in Dio.*

Così il psicologismo e l'ontologismo si accordano. L'uomo è detto microcosmo, ma merita tal nome, sovratutto rispetto all'animo, che è un idolo divino; onde vorrebbe essere più tosto appellato un piccolo teocosmo. Come nell'uomo v'ha l'atto concreativo, libero, che risponde all'atto creativo divino, così tutte le proprietà divine e le idee in lui si riflettono colle dimensioni del finito. Perciò studiando se stesso, l'uomo studia Dio. Ma egli dee studiar sè come copia, non come originale, e dee cercare in sè l'imagine di Dio, non far Dio alla propria imagine. Dee studiare Dio in se stesso, come l'idea nel suo segno. Dee considerare la propria coscienza come una scrittura che gli rivela Iddio, non come Dio stesso. Altrimenti egli cade nell'egoismo panteistico o nell'antropomorfismo; anzi nell'uno e nell'altro. Il Maine-Biran subodorò quest'uso del psicologismo; ma le sue preoccupazioni sensistiche gl'impedirono di coglierlo in pieno. Ecco come parla in un frammento postumo testè pubblicato: « Lorsque le psychologiste, s'appuyant « sur le fait de la conscience ou de l'existence du *moi*, « qui est bien aussi une donnée primitive, en déduit « par réflexion les idées simples ou composées des fa- « cultés ou opérations de l'esprit, pourquoi ne se « créerait-il pas également une science positive, certaine « et évidente, et d'une évidence plus intime, plus im- « médiate encore de celle qui repose sur l'identité des « idées? — Nous tâcherons de montrer aux idéologistes « que, outre la sensation représentative et l'ordre des « idées ou des faits qui se rapportent à cette source, « il y a encore une espèce de modes et un ordre de « faits plus intime, qui constituent l'être pensant et « agissant, en relation de connaissances immédiates

« avec lui-même et avec tout ce qui vient de son
« propre fonds, et que ce système de connaissances ou
« d'idées simples de la *réflexion* est d'autant plus im-
« portant à considérer, que c'est lui qui fournit les vé-
« ritables éléments de la science des principes, et l'o-
« rigine propre de toutes nos notions premières et
« régulatrices de substance, de cause, d'unité, d'iden-
« tité, etc., dont les partisans des principes *a priori*
« nient avec quelque raison sans doute, que l'on
« puisse assigner l'origine dans aucune espèce de repré-
« sentation ou de sensation externe. En établissant
« sur l'expérience intérieure une science des *facultés*
« distincte de l'analyse des idées ou des modifications
« sensibles, nous montrerons que cette science en
« demeurant toujours expérimentale, est en quelque
« sorte à l'idéologie ce qu'une théorie dynamique des
« forces mouvantes est à la connaissance pratique des
« machines. » (*Biblioth. univ. de Genève*, t. LVI, pa-
gine 247, 248.)

L'editore delle pagine del filosofo francese onde ho tolto questo squarcio, fa su di esso le considerazioni seguenti: « On y voit percer l'idée nouvelle sur laquelle
« Maine de Biran veut fonder la philosophie première.
« Jusqu'ici tous les systèmes de métaphysique se sont
« rattachés à deux points de vue: celui de l'*expé-*
« *rience*...... et celui de l'*absolu*. On n'avait ainsi le
« choix qu'entre l'idéologie et la métaphysique pure,
« entre des vérités contingentes et des identités logiques
« d'une part, et de l'autre des principes qui n'étaient
« que de simples conceptions, sans aucune garantie
« de réalité. — Entre ces deux points de vue, Maine de
« Biran en a saisi un troisième qui est propre à les

« concilier en réunissant ce qu'ils ont de vrai, et qui
« jusqu'à lui avait échappé à la pénétration de tous
« les philosophes. Il s'est demandé....... si, de ce
« qu'il n'y a point de science possible avant ou
« sans l'expérience, il résulte nécessairement que la
« première connaissance se rattache à une sensation,
« ou à une représentation de quelque objet du de-
« hors; s'il n'y a pas une expérience tout intérieure,
« qui pour n'être pas séparée actuellement de l'exté-
« rieure par le *fait*, en est, pour ainsi dire, séparable
« par le *droit*, et s'en trouve distincte, comme source
« propre d'un certain système d'idées simples et de
« connaissances vraiment premières et fondamentales,
« qui n'ont pu en aucune manière nous venir du
« monde extérieur. Cette observation intérieure, qui
« n'est plus l'observation baconienne de Reid, et qui
« tire des entrailles de la conscience la vérité même
« dans sa réalité vivante, ce point de vue qui donne
« aux notions premières une base dans l'expérience,
« et à cette expérience une indépendance que l'on re-
« gardait comme le caractère exclusif des notions pre-
« mières, est une découverte nouvelle qui ouvre à la
« philosophie un avenir plein de glorieuses espérances. »
(*Ib.*, p. 233, 234.)

Maine de Biran e il suo editore confondono l'esperienza colla scienza. L'esperienza interna o esterna non è la scienza, ma la storia; non è la scienza, ma uno strumento di essa, il suo vocabolario, un complesso di segni che la esprimono e ce la fanno intendere. La scienza prima non potrà mai essere fondata nell'esperienza interiore per due ragioni; l'una delle quali si è che la coscienza non ci dà e non ci può dare il ne-

cessario e l'assoluto, ma solo il contingente e il relativo; l'altra, che essa non ci porge nè ci può porgere il generale, ma solo il particolare. Così, v. g., gli assiomi di causalità, sostanza, ecc., non potranno mai trovare nella coscienza la guarentigia assoluta che li privilegia. Ciò che è vero dei principii è vero pure dei concetti; perchè sebbene il nostro animo sia sostanza e causa, non ne potrà mai sorgere l'idea di sostanza e di causa; perchè l'idea è generale e infinita, onde non può emergere dal particolare, che è quanto dire dall'intelligibile relativo, se non si accoppia coll'assoluto. Dunque il voler fondare una scienza prima sulla coscienza sola è impossibile. Ma d'altra parte è verissimo che il relativo della coscienza ci guida all'assoluto, il contingente al necessario, e il particolare al generale. Ma ci guida, come il segno, la copia (ogni segno naturale è copia in un certo modo), ci guida all'originale significato. E la ragione di tal passaggio si trova nell'atto creativo, che è intimo alla nostra coscienza e si associa all'atto concreativo. Ora come v'ha un primo ciclo creativo divino, per cui l'atto creatore da sè movendo riesce alla nostra coscienza; così v'ha un secondo ciclo creativo divino congiunto a un ciclo concreativo umano, per cui la coscienza risale all'atto creativo che la produce, e afferrandolo trova in esso il segno e l'idea, l'intelligibile relativo e l'assoluto, accoppiati insieme nella sintesi della creazione. La scienza prima sta nell'afferrare quest'atto, e quindi i suoi due estremi, l'uno dei quali è psicologico e l'altro ontologico. Ora che cosa è esso se non la formola ideale? La quale è come dire compiegata e assommata nell'atto creativo. Egli è dunque in questo atto, nel passaggio che lo costituisce, che sta l'unione

dialettica del psicologismo e dell'ontologismo, della propedeutica grammaticale e psicologica colla vera scienza prima che non può essere altrimenti che ontologica.

« La valeur de la monnaie a été fixée d'un con-
« sentement général pour exprimer nos besoins et nos
« propriétés comme les lettres ont été inventées pour
« rendre nos pensées. » (GIBBON, *Hist.*, chap. 9.) Le monete e le parole scritte sono entrambe segni. Sono l'algebra, le une della natura, e le altre dello spirito. La moneta è la parola delle cose (ricchezze naturali e industriali), come la parola è la moneta delle idee; e come l'algebra propriamente detta è la moneta e la parola delle quantità in astratto. Entrambe moltiplicano le forze umane; creano il commercio e le scienze. La parola, l'alfabeto, l'abaco e il danaro sono i quattro ordini di segni produttivi della civiltà.

Il nome è una definizione contratta delle cose, come dice il Tasso. Quindi è che i vocaboli si dicono *termini*, perchè definiscono, cioè determinano le cose. Sono un limite recato nell'indefinito e infinito. I vocaboli dunque sono come i numeri, i discreti delle cose. Ora, come non si può pensare senza recare il fine, il determinato nell'infinito, così non si può pensare senza vocaboli. Questi determinano il pensiero, e sono come l'atto creativo che dà all'Idea sussistenza finita. Perciò il pensiero e il parlare si chiamano Verbo, Logo, e questo è l'atto creativo. La creazione è la parola di Dio.

Tasso dice che il nome è una *definizione contratta* (credo nel tomo 1° o 2°; lo dice due volte). Dice pure: « Il nome non è altro che un ricercamento di quello « che è. » (*Della dignità.*) Il nome non è dunque solo una definizione o posizione, ma è eziandio un problema.

« Quanto alla lingua, ella è una sola in tutto il
« Giappone, ma nondimeno varia, altresì come fossero
« molte;...... perocchè certi vocaboli in tutto diversi e
« certe forme di dire s'adoperano nell'usar dimesti-
« camente e certe altre nel dir composto; i nobili
« hanno le loro e i mercatanti e il popolo e le dònne
« anch'essi le proprie: e in parlar di cose sublimi,
« come di religione o di Stato, si muta registro: e
« sconcio errore sarebbe framescolar voci o maniere
« non proprie del personaggio, delle materie o del
« componimento. » (BARTOLI, *Asia*, III, 3.) Lo stesso si vede in altre lingue oceaniche, americane, ecc. — Si noti la moltiformità di tali idiomi, che sono subbiettivi, obbiettivi e tramezzanti fra il subbietto e l'obbietto; tanto è il legame della parola col pensiero e colla cosa pensata. — Vi sono altre lingue in cui non solo da chi parla, ma anche dalla qualità di chi ode, dipende l'elezione della lingua.

L'uomo riflette sul proprio intuito, mediante la parola. Ma per opera della parola egli si riflette non solo su di sè, ma eziandio sugli altri uomini. La parola è una riflessione doppia *ad intra* e *ad extra*. Colla riflessione *ad intra* essa dà all'uomo il possesso di sè, e la nozione completa della personalità propria. Colla riflessione *ad extra* essa lo incorpora cogli altri uomini e fa degli udienti e dei parlanti una sola persona. Di qui nasce l'unità personale della famiglia, dello Stato e di tutto il genere umano; il quale è un Io morale, risultante dalla riflessione di ciascuno su tutti e di tutti su ciascuno per via della parola. Per tal modo i pensieri di ciascuno diventano patrimonio dell'universale, e tutti gli spiriti compongono un'anima sola. La vera

radice di tale unità è certo l'Idea; ma l'Idea non può compitamente effettuarla, se non è riflessa, e non può essere riflessa che per mezzo della parola.

Dante espresse mirabilmente questa verità, dove così dice a Beatrice:

. . . . fammi prova
Ch'io possa in te rifletter quel ch'io penso.
(*Parad.* IX.)

Quindi ne nasce quella confusione o partecipazione della personalità per cui esprimere il poeta fu forzato a inventare quelle parole, che sventuratamente sono dismesse, e che a tempo e luogo i buoni scrittori dovrebbero risuscitare per non lasciar perire tanta ricchezza, *immiarsi*, *intuarsi*, *inluiarsi*, ecc. Queste parole esprimono principalmente l'unità metessica, mediante la quale tutti gli esseri creati s'immedesimano insieme.

Tutto mi trasferisco in loro, dice il Machiavelli a proposito degli antichi che adorava, e coi quali avea una stretta parentela, onde diceva che il loro commercio era suo proprio.

Il fanciullo impara a parlare mediante l'istinto e il concorso della parola materna. Ma questi due agenti, l'uno interiore e l'altro esteriore, non potrebbero sortire il loro effetto senza il concorso di un terzo elemento, cioè dell'intuizione. Il fatto del linguaggio è dunque una prova psicologica del fatto dell'intuizione. Tre principii concorrono dunque a produrre la parola e la riflessione: cioè l'intuito e l'istinto (principii interiori) e la società, principio esteriore. L'intuito dà la tela ideale in complesso e confusa. La voce materna dà i segni sensibili. L'istinto congiunge ogni segno col suo concetto ideale

e produce così la riflessione, cioè la possibilità di ripensare esso concetto in modo distinto. Questo istinto è un fatto inesplicabile, ma conforme a molti altri. Non è più misterioso di quello per cui il neonato sugge e inghiottisce il latte materno. Nel primo uomo, invece della voce materna, vi fu un'azione sovrannaturale del Verbo divino. I due elementi interiori non differirono dai presenti. Tutto il divario fu nell'elemento esteriore. Può essere che l'istinto abbia supplito a questo elemento. Ma in tal caso esso fu un istinto sovrannaturale, diverso da quello che è ora in tutti gli uomini.

Ogni lingua è una rovina del linguaggio primitivo, che venne infranto per opera di Dio non meno della torre babelica. Quindi non v'ha lingua perfettamente regolare, che non abbia più o meno perdute e guaste molte primitive sue forme; che non consti di nomi e verbi anomali, eterocliti, difettivi e di molte irregolarità di linguaggio. Quindi ogni idioma è bensì un monumento, ma guasto, roso, smozzicato dagli anni, e recante in sè l'impronta della strage primitiva della favella. La divisione delle lingue fu una rivoluzione etnografica corrispondente alle rivoluzioni telluriche del diluvio e dell'epirosi. Ogni lingua è una prova vivente della verità del fatto biblico di Babele, che i nuovi sapienti trattano di favola. La divisione delle lingue corrispose a quella delle stirpi. Questa dovette essere se non prodotta affatto, aiutata dall'epirosi. I due estremi delle lingue culte per rispetto all'effetto della strage babelica sono il sanscrito e il francese. Quello è la meno, questo la più smozzicata di tutte le lingue. Il francese è tutto a pezzi; non v'ha una sola radice che sia rimasta intera nel suo sviluppo e derivativi. Quindi

la sua povertà. — Il sanscrito è quello che rende più imagine della ricchezza e regolarità primitiva; ma io inchino a credere che una parte di tale antichità si debba all'opra dei Bramani, che essendo quasi i soli scrittori ebbero il maneggio assoluto di quella lingua. Il sanscrito non è una lingua popolare e laicale come quasi tutte le altre, ma sacerdotale e aristocratica. Quindi fu possibile ai Bramani di riformarla in gran parte secondo l'antico disegno. Quindi la lingua dei gran poemi è più perfetta di quella dei Vedi. Il sanscrito si può comparare a quegli antichi monumenti che ruinati e rosi dal tempo sono quindi rifatti sul disegno primitivo e diconsi ai dì nostri instaurazioni. Le nostre lingue popolari non sono suscettive di ciò, perchè il popolo non ristaura. Tuttavia lo fanno in qualche parte i grandi scrittori; quindi è che per qualche rispetto la lingua dei secoli colti è più perfetta di quella dei precedenti. Dico per qualche rispetto. Perchè se gli scrittori togliono la lingua dalla corte e non dal popolo, invece di arricchirla l'impoveriscono, com'è succeduto in Francia, e a noi nel cinquecento.

Se non si ammette che la parola sia stata data da Dio all'uomo, bisogna almeno supporre che sia stata trovata dall'istinto. Ma in tal caso sotto termini diversi si ammette la stessa cosa. Imperocchè che cos'è l'istinto, se non l'azione fatale e cieca della natura come causa seconda, e intelligente di Dio come causa prima? Nè si dica che l'istinto è naturale; imperocchè quello di cui si parla non si trova nell'uomo presentemente e non avrebbe appartenuto che ai primordii del genere umano. Sarebbe adunque una proprietà appartenente alle sole *origini* della specie e perciò *oltranaturale*

verso il suo stato presente. Egli è vero che anche oggi il fanciullo inventa in un certo modo il linguaggio apparandolo; tuttavia l'inventa coll'aiuto della madre o della nutrice, e per via di una vera iniziazione materna; il che non avendo avuto luogo nel principio, bisogna sempre supporre un *istinto straordinario* o una rivelazione che è tutt'uno.

L'alfabeto è una invenzione semitica. La parola è comune a tutte le razze; la scrittura propria della semitica. È conforme al disegno della providenza che l'arte dello scrivere che è il mezzo più efficace della tradizione sia stata inventata e data a tutti i popoli dalla stirpe conservatrice della formola ideale.

La parola è la riflessione, poichè questa senza quella non può aver luogo. La riflessione è la filosofia. Dunque l'autore della parola è l'autore della filosofia. Ora l'autore della parola è la rivelazione, la religione. Dunque, ecc. La parola e la rivelazione sono identiche. Ecco la causa dell'opinione sulla divinità dell'Honover, del Logos e dei libri sacri, come i King, i Vedi, l'Avesta, ecc. La parola è un sensibile esterno. La parola è adunque inseparabile dal mondo, cioè il logos dal cosmos. Ma il logos e il cosmos sono effetto dell'atto creativo. Dunque l'atto creativo importa di necessità la rivelazione. La riflessione è il secondo ciclo creativo.

La parola (logos) come il *cosmos* è effetto dell'atto creativo. L'atto creativo è intuito dall'uomo nella sintesi del fenomeno (esistente) colla ragion sufficiente (Ente). Ora la parola non ha in se stessa la sua ragione sufficiente essendo arbitraria. Dunque non si può concepir la parola senza concepir l'atto creativo. Dunque la parola non contenendo analiticamente la *ragione*, dee

contenerla sinteticamente, cioè per mezzo dell'atto creativo. Ciò si può ridurre a questa formola:

La parola — la ragione = 0

Dunque la parola × l'ente = alla parola.

La filologia come la filosofia uscite dall'ortodossia corrono per un ciclo etorodosso, che deve ricondurle alla ortodossia primitiva. Il psicologismo cartesiano sviò la filosofia. Ma questa dal subbietto fu ricondotta al subbietto-obbietto (panteismo), e da questo è forzata a ritornare all'oggetto puro, cioè all'ontologismo. La letteratura gentilesca (l'ellenismo e il latinismo) sviò la filosofia. L'ellenismo condusse all'indogermanismo e all'orientalismo in generale. Ma l'orientalismo in generale non può trovare l'ultima sua interpretazione fuori dell'ebraismo, cioè della rivelazione. La Propaganda instituita da Roma tornerà dunque a Roma.

Ogni lingua viene dall'unità e torna all'unità. I dialetti non sono che i frantumi di una lingua unica. Ma dopo che i dialetti sono vissuti e sono iti disgregati per lungo tempo si riuniscono di nuovo e confondono e formano una lingua comune. La stessa partenza o ritorno all'unità si trova in tutti gli altri rami e ordini delle cose umane.

La forza genesiaca della lingua si svolge in una provincia, ossia *cittadinanza* particolare. Comincia come dialetto. La città parlante la lingua che poi divien comune è la *città madre* della nazione, perchè dandole la favella le porge l'instrumento maggiore della civiltà, e crea l'arte, il costume, la letteratura, il pensiero, la scienza. Per ordinario ivi germina la religione dove la lingua. I Concilii di Toledo che crearono la Spagna cristiana parlavano il fiore di quella lingua castigliana,

che divenne poi spagnuola. Lutero, traduttore della Bibbia, fu Sassone, della patria di Vittichindo, dove anche ora si parla il migliore tedesco. La lingua tolteca fu adottata sotto i Chichimechi mezzo barbari. V'ha però una qualche eccezione per l'Italia. Roma e Firenze vi si dividono il patrimonio della lingua. Egli è vero che l'italiano è anche il dialetto di Roma. Ma certo questa minore medesimezza della religione e della lingua, e la nascita della poesia in Sicilia, della scienza in Salerno, in Bologna, dando alla civiltà italica molti centri distinti, impedì l'unità nazionale. Roma e Firenze si dividono in Italia l'Idea e la forma. Necessità di attingere alle pure fonti scritte e parlate della favella toscana. Non istudiarla solo sui libri, ma sulla bocca del popolo; non seminando col sacco, ma colla mano e col sacco. Onnipotenza della lingua fiorentina. Necessità di arricchire e animare la lingua morta colla lingua viva. Semplicità, grazia, vivacità e scoltura della favella toscana. La gioventù italiana dovrebbe educarsi in Roma e in Toscana.

La lingua si dee torre dal popolo; ma lo stile, cioè l'artificio di essa, e ciò che ne fa il bello, è opera dell'aristocrazia, cioè degli scrittori. Il Courier ha ragione d'inveire contro lo stile accademico e cortigianesco. La causa si è che il più de' cortigiani e degli accademici son volgo. Ma non perciò si può o si dee ricorrere alla plebe di Mercato vecchio. La sola classe che ha diritto di far lo stile è quella degli uomini colti, che uniscono alla gentilezza dell'animo la semplicità dei costumi: due condizioni essenziali per sentire il bello. Or si noti che gli uomini ieratici sono i soli che posseggano queste due facoltà; quindi sono i creatori delle lingue. La spa-

gnuola nacque in Toledo. Dante, Maometto, Lutero. Valmichi e Viasa Bramani. L'Edda.

Le lingue e i monumenti sono la tradizione, il pensiero del genere umano. Rappresentano la gran distretta delle genti, e son quasi i ruderi della torre babelica. Son testimoni del fatto primitivo della rottura; cioè del nascimento dei contrari nel seno del genere umano; onde nacque in prima la dispersione e scissura; poi le guerre; poi le invasioni, le conquiste, le tirannidi, le distruzioni. Le lingue e i monumenti testimoniano così questa pluralità tenzonante come l'unità e armonia anteriore. I grandi filosofi da Platone al Vico fecero gran caso della filologia. A lei debbono il Leibnitz e il Vico la loro unica grandezza. A lei dee la Germania il suo principato nelle dottrine. Al contrario al vezzo introdotto da Cartesio di disprezzare la filologia nacque la caduta delle francesi lettere. L'Eulero stabilisce la necessità del linguaggio per pensare. (*Lett.* 101, 102.)

Nell'ultimo libro della *Protologia* si esporrà la Protologia filologica, cioè i rudimenti della Protologia razionale contenuti nella parola rivelata e ecclesiastica: 1° Ontologia. Del tetragramma. Semi dell'idea, dell'Ente appo le varie nazioni. — 2° Ctisologia filologica. Della creazione. La genesi. I sei giorni, il diluvio. — 3° Cosmologia filologica. Della mimesi e metessi. Del progresso metessico. — 4° Sviluppo successivo dell'intelligibile. — 5° Quattro libri in cui si trova principalmente: Giobbe, la Sapienza, l'Evangelio di san Giovanni e le Epistole di san Paolo. La Sapienza e san Giovanni ci danno la storia sommaria dell'intelligibile. Vario genio della filosofia di Paolo e di Giovanni. Atanasio comenta la storia del Verbo. — 6° Filologia filologica. Storia della parola.

Diffusione del genere umano. Della lingua primitiva. Dei Cainiti, che furono i Camiti prediluviani. Delle stirpi. Storia e dispersione dei Semiti, Dei Camiti, dei Giapetidi. — Dispersione seguente della parola cristiana e cattolica. Cosmopolitismo della parola. — 7° Protologia dei Padri e degli Scolastici. — 8° Avvenire della Protologia e conclusione.

L'*hot* dei libri sacri spesso è effetto non simbolo, ma temmirio. Tale è l'*hot* dell'Esodo, III, 12. Tale è il celebre *hot* d'Isaia intorno alla vergine concepitura. Strausse ride questo segno ed esclama essere assurdo che Dio porga per segno di un evento presente un prodigio futuro. Ma in tal caso il segno dell'Esodo, III, 12, che non ammette equivoco, sarebbe anco assurdo. Il *segno* nella Bibbia ora è simbòlo, come quello dell'arcobaleno; ora temmirio della potenza divina. In questo secondo caso è un miracolo. Onde nell'Evangelio i miracoli son detti *segni*. I segni futuri sono tutti temmirii; non prove, ma effetti.

Il sensibile è temmirio dell'intelligibile relativo che vi si contiene, perchè la mimesi è temmiria della metessi; ma non può essere altro che segno o simbolo dell'intelligibile assoluto. Ora la relazione del semplice segno o simbolo col significato essendo arbitraria, e l'intelligibile essendo riflessivamente inescogitabile senza sensibile, ne segue l'origine divina del linguaggio. Il linguaggio è necessario per ripensare gli intelligibili assoluti non i relativi. La ragione si è che la riflessione ha d'uopo di sensibile. Ora l'intelligibile assoluto, non avendo mimesi, non ha alcun sensibile naturale che gli risponda, come accade alla metessi o sia all'intelligibile relativo. Uopo è dunque un sensibile

arbitrario, cioè il linguaggio. D'altra parte, siccome ogni menomo giudizio non può farsi senza l'aiuto degli intelligibili assoluti, ne segue che il pensiero riflesso ha sempre d'uopo della parola.

Nella logologia si tratta della parola. Necessità della parola. — Origine della parola. — Filosofia della parola. — Conservazione storica della parola. Tetragramma. Dei Semiti: razza conservatrice. Cosmopolitismo degli Ebrei.

Parmenide fu legislatore degli Eleati. (Diog. Laert., IX, 13; Strab., VI *init.*; Ritter, t. I, p. 393.)

Empedocle invoca le Muse in molti luoghi del suo poema. (Ritter, p. 433, 434.)

La ragione giusta Empedocle è in parte divina e ineffabile, in parte umana e esprimibile. (Sext., *adv. Math.*, VII, 122; Ritter, p. 434.) Pare che Empedocle riconoscesse la necessità della parola per pensare. Paragona la moltiplicità delle parole a quella degli organi, che rompono e limitano l'oggetto per afferrarlo. (Ritter, p. 434.) Profondo pensiero. La poligonia del pensiero umano è un effetto della limitazione. Ora lo spirito poligonizza e rompe l'oggetto, come i sensi. La poligonia dell'intelligibile produce da un lato il sensibile e dall'altro il sovrintelligibile. Il sensibile è la rottura dell'intelligibile; l'intelligibile è la rottura del sovrintelligibile. L'intelligibile tramezza così fra le qualità sensate e l'essenza oltrintelligibile delle cose; come l'uomo media fra il bruto e l'angelo (genio). Gli organi dispergendo l'intelligibile lo fan divenire sensibile; ma la mente restituisce l'unità obbiettiva accozzando insieme le sensazioni per via dell'intelligibile, e identifica i sensibili nella sostanza, mediante la nozione di *esistenza*

e il giudizio. Così la mente unifica pure gl'intelligibili dispersi mediante la nozione dell'Ente, e l'uno di essi si trasforma nell'altro mediante l'oscillazione e la reciprocazione dialettica. Il sensibile è il moltiplice dell'intelligibile. L'intelligibile è il moltiplice del sovrintelligibile. Quindi due unità che si sparpagliano. Unità del sovrintelligibile, che si moltiplica coll'intelligibile: unità dell'intelligibile, che si moltiplica col sensibile. Il principio moltiplicatore è l'atto creativo. L'atto creativo moltiplica il sovrintelligibile colla creazione della mente finita che lo divide coll'intelligibile; moltiplica l'intelligibile colla creazione degli organi e del linguaggio che lo divide coi sensi e colle parole.

« Il dire che due specie di parole si trovano, una « interna della mente, dono di Mercurio soprannominato la *Gran Guida;* e l'altra che consiste nella pro- « nunzia, messaggera e strumentale, è una divisione « tanto antica che si può dire intarlata e dee venir « compresa sotto quell'antico proverbio: *Io lo sapeva « avanti che Teognis fosse nato.* » (PLUT., *Che al filosofo conviene discorrere co' principi*, II.) Ecco i due Loghi; connessi colla dottrina platonica della necessità della parola col pensiero. Questa dottrina era dunque comune agli antichi; onde detta *intarlata* da Plutarco.

Platone nel *Sofista*, p. 297, pare ammettere la necessità del linguaggio per la filosofia, cioè per la riflessione. Vedi anche p. 310, 311, ove chiama il pensiero *dialogo dell'anima.*

Il verbo risponde all'Idea di causa, come il nome a quella di sostanza. Il verbo per eccellenza è *essere.* È nome e verbo insieme: esprime la sostanza atta a causare, e causante, cioè il principio di creazione. L'av-

verbio esprime la modificazione del verbo, cioè dell'azione causante. L'aggettivo esprime la modificazione del sostantivo. La congiunzione e la preposizione esprimono le attinenze fra le altre parole e le cose che loro rispondono. Il complesso di queste ragioni rispondenti alle relazioni delle cose è la Sintassi. La legge della sintassi è la Grammatica. Il discorso, cioè il Logo esteriore è dunque l'espressione dell'Idea o formola ideale. La Sintassi esprime l'organismo di essa. La Grammatica esprime la scienza di questo organismo, cioè la Protologia. Il Logo esteriore è la Parola, come l'interiore è l'Idea. Filone distinse i due Verbi. Il primo Verbo è l'intelletto divino che racchiude i paradigmi di tutte le cose. Il secondo è l'estrinsecazione di tale intelletto, cioè la parola creatrice.

« Ces langues viennent toutes d'une source (1) et peu-
« vent être prises pour des altérations d'une même langue
« qu'on pourrait appeler la celtique. Aussi les anciens
« appelaient-ils Celtes tant les Germains que les Gaulois;
« et en remontant davantage pour y comprendre les
« origines tant du celtique et latin que du grec, qui
« ont beaucoup de racines communes avec les langues
« germaniques ou celtiques, on peut conjecturer que
« cela vient de l'origine commune de tous ces peuples
« descendus des Scythes venus de la mer Noire.........
« dont une partie pourrait être allée en Grèce, et

(1) *Questi frammenti si riferiscono ad appunti sulle lingue, che l'autore intendeva svolgere nel suo discorso sulla parola. Mi è sembrato opportuno toglierli dal mezzo in cui erano collocati nel manoscritto, e metterli in fine, perchè non essendo essi sviluppati mancano di legame col rimanente del discorso.*

(Nota di G. M.)

« l'autre aura rempli la Germanie et les Gaules. » (LEIBNITZ, *Œuvres phil.*, ed. Raspe, p. 238.)

« Cum reputassem magnos quosdam superioris Asiae « principes *Hormisdae* nomine fuisse insignitos, *Irminum* « vero vel *Herminum* nomen fuisse Dei alicuius vel an- « tiqui herois Celtoscytharum, hoc est Germanorum; in « mentem venit, hunc *Arimanium* sive *Irminum* esse « potuisse magnum aliquem populorum domitorem an- « tiquissimum ex occidente profectum, quales post- « modum fuere *Chingiskan* et *Tamerlanes* ex oriente « exorti. *Arimanius* itaque ex occidente boreali, hoc est « ex Germania Sarmatiaque per Alanos et Massagetas « in Hormisdae alicuius magni *superioris* Asiae regis « ditiones irruptionem fecerit, ut alii postea Scythae « Cyaxaris..... tempore..... fecerunt. » Quindi la favola dei due principi guerreggianti fra di loro e bilancianti le loro forze. (LEIBNITZ, *Teodic.*, n° 138. — *Op. omn.*, ed. Dutens, t. I, p. 233.)

Nomi germanici simili ad Ariman. Gli *Hermiones* o *Herminones* chiamati da un figlio di Manno. (TAC.) Gli Arimanni. Ermonduri. Germani, cioè Hermani. L'Irminsul dei tempi di Carlomagno. (ARMINIO, *ib.*, n° 139, 140, 141; p. 233, 234.) Hermann e Ariman forse identico a Hermes. — Thuisco, Mannus e Hermannus non sono Theut, Menes e Hermes degli Egizi? (N° 142; p. 234, 235.) Il Taranis dei Galli è Thor. (N° 142; p. 235.)

Importanza dei nomi in Oriente. I Tunchinesi credeano che al prendere che il Bue loro re fa un altro nome « tutto l'ordine della natura e i cieli e gli ele- « menti prendano altro stato. » (BARTOLI, *Cina*, IV, 228.) Questa opinione è un risultato del teocosmismo e dell'avatara.

La lingua italiana si dee ampliare *ab interiori* e non *ab. exteriori*. L'esplicamento della lingua, come ogni altro, dee essere intimo, dinamico, organico, non esteriore, corpuscolare, aggregativo. L'esplicamento interno della lingua consiste: 1° nel compimento dei derivativi di ogni radice; 2° nell'aggiunta giudiziosa di nuovi radicali tolti dalla lingua madre. Ogni radice è nella lingua ciò che è ogni idea nel pensiero: sviluppasi e cresce dinamicamente, mettendo in atto tutte le sue potenze. E come il complesso delle idee è il Logo, così il complesso delle radici è il Lessico. E come il Logo è unificato dal Teo in cui risiede, così il Lessico è unificato dalla lingua madre che lo contiene. La lingua madre dell'italiano è il pelasgico.

La scrittura fu sempre un trovato del *sacerdozio*. Dio inventò la parola parlata; i suoi ministri la parola scritta. Gl'insegnatori della scrittura ai popoli barbari divenuti cristiani furono gli apostoli del Cristianesimo. Mesrob in Armenia....... in Russia, ecc. Questi Ermeti cristiani insegnarono ai barbari l'alfabeto semitico-greco. Nesso delle due civiltà, derivazione della civiltà gentilesca nei barbari per opera del Cristianesimo.

Gli antichi lasciavano ai loro eredi la cura di pubblicare o no i loro frammenti e lavori imperfetti, e talvolta anco loro prescrivevano di bruciarli (tanto s'intendevano di vera gloria). I moderni non gli imitano, e fanno bene; perchè se scrittori come il Lamartine, il Cousin, il Lamennais avessero lasciato ai posteri la briga di pubblicare le loro scritture, succederebbe forse il rovescio di ciò che incontrò all'*Eneide* di Virgilio.

SAGGIO SECONDO

DIO

I.

Dio.

La personalità umana nella sua unità risponde alla legge di omogeneità; nella sua dualità e pluralità alla legge di eterogeneità o polarità. La legge di omogeneità è il primo momento di tutte le forze. Così nel primo momento dinamico l'anima è una solamente. Ma questa unità si sparpaglia ben tosto in intuito e riflessione, in sensibilità e attività, ecc. Ecco il secondo momento. Come mai la legge di omogeneità dà luogo a quella di eterogeneità? Ciò succede mediante i limiti. L'unità divina non può polarizzarsi, perchè infinita. L'unità finita dee polarizzarsi in virtù de' suoi confini; imperocchè tendendo all'infinito, dee tentare di distruggere i propri limiti; e questa tendenza è la dualità e polarità. Il numero è l'imitazione finita dell'unità infinita. Perciò l'unità finita dee trasformarsi in numero, come l'unità infinita non può parteciparne. L'unità finita riconoscendo i propri limiti diventa duale; imperocchè $A - x$ importa due termini. Perciò la personalità finita è inseparabile dal polarismo. La personalità infinita esclude i limiti e quindi il polarismo. Ma come si dirà può darsi una personalità infinita? Può darsi, perchè si dà un'infinita *unità attuale*. L'unità in atto è la persona. Il Dio di Hegel non può essere personale, perchè

è una mera potenza. Ma il Dio è atto, è personale, e l'atto essendo infinito, la personalità è pure senza limiti.

Ma la personalità è una determinazione. Infinita sì, non finita. — Una determinazione infinita ripugna; perchè determinare è limitare. Nego; anzi il vero determinare esclude i limiti. Il limite è una determinazione estrinseca alla cosa determinata. Togliete il limite; che resta? Una determinazione interna illimitata, perchè non circoscritta da alcuna limitazione esteriore. L'unità infinita determina se stessa, poichè è unità; ma determina se stessa infinitamente, perchè non v'ha cosa fuori di lei che possa determinarla e quindi limitarla. — La determinazione esclude l'indefinito, non l'infinito; esclude l'infinito numerico, non l'infinito uno. L'opposto della determinazione è l'indeterminazione, non l'infinità. — Per noi la determinazione separa il finito, perchè la nostra mente non può afferrare e determinare l'infinito, perchè se lo determinasse, lo determinerebbe finitamente e lo renderebbe finito. L'infinito può solo determinare se medesimo senza distruggersi, poichè si determina infinitamente.

Contraddizione intrinseca subbiettiva dell'idea di Dio. Nasce dalla infinità nostra. È la base dell'ateismo speculativo, panteismo, ecc. Teologia contraddittoria dei filosofi volgari. Avvertita dagli scettici e panteisti che se ne prevalgono. Kant è il più terribile di questi. Hegel cercò in vano di rimediare. Unico rimedio è la filosofia infinitesimale, che è la vera dialettica, fondata sul principio di creazione.

Il mistero e l'evidenza, il sovrintelligibile e l'intelligibile s'immedesimano insieme in Dio per la ragione de' contrari. L'immedesimazione della moltiplicità e con-

trarietà nell'unità infinita vedesi nel raziocinio. Il raziocinio è inesplicabile senza di essa. Esso suppone che le conseguenze sono nei principii. Or come, se non mediante l'identità? Che cosa sono i principii? Sono Dio stesso. Dio è la protologia concreta, individuata; la protologia è Dio reso astratto e generico. Colui che lavora sui principii, lavora dunque sugli attributi divini. Ecco come l'immedesimazione degli attributi è la base del raziocinio e quindi della logica.

Iddio è la produttività infinita (atto puro). Produce dentro e fuori. Trinità e creazione. Ma non può far altro che se stesso. L'atto creativo che nella sua radice è l'atto puro ha per termine se medesimo. L'atto creativo è dunque teogonico. Dio fa se stesso infinitamente o finitamente. Infinitamente; generazione e processione delle persone divine. Finitamente; crea il mondo. Il mondo è un Dio imperfetto, incoato. La cosmogonia è una teogonia: Esiodo ha ragione.

La fortuna e il fato sono i due oppositi sofistici del gentilesimo. L'uno è contingenza pura, l'altro necessità pura. L'uno è improduzione del contingente, l'altro necessità del contingente. L'uno distrugge il principio della ragione sufficiente e di causa, l'altro il fatto della libertà. E non solo repugnano fra loro, ma ciascuno di essi è in contraddizione seco medesimo, e da sè si annulla. E questi due errori sono amendue il corollario del principio emanatistico e panteistico che dominava nel gentilesimo. L'idea di Providenza tramezza fra quei due contrari e li dialettizza, serbandone il positivo e cessandone il negativo. Essa piglia dal caso o fortuna la libertà e la contingenza; dal fato la necessità e la causa. E ciò ella fa mediante il principio ctisologico.

La Providenza è necessaria, ma crea liberamente, e crea enti liberi, capaci di atti concreativi a sua simiglianza. La fortuna e il fato sono del pari ciechi; non sono intelligibili, nè intelligenti; escludono la mentalità tutta quanta; non hanno fine; escludono la finalità e la causalità, cioè ogni causa efficiente e finale; e quindi escludono la realtà stessa, si contraddicono, si risolvono in nulla, perchè ogni realtà è mentale nella sua radice. All'incontro la Providenza, che è il dialettismo del fato e della fortuna, è personale, intelligente, intelligibile; è la mentalità assoluta.

Fichte dice che Dio è l'ordine morale. Anzi può dirsi più generalmente che Dio è l'ordine universale, purchè sotto il nome di ordine non s'intenda l'ordine astratto, ma il fondamento suo concreto ed assoluto. L'ordine infatti obbiettivamente è la relazione universale; e la relazione universale è ideale e reale ad un tempo, è il Logo, l'Idea, l'Ente assoluto e creatore. Dio è dunque una relazione assoluta. Dio è l'identità dell'Ente seco stesso: ora tale identità è l'unità obbiettiva in cui si fonda ogni relazione intelligibile ed effettiva.

Dio, essendo l'Ente, è anche la possibilità dell'esistente; perchè l'esistente, come possibile, è l'Ente stesso. Il mondo quindi, come possibile, è Dio, e per questo rispetto i panteisti hanno ragione. Quindi la possibilità delle cose ci apparisce come infinita; infinita la divisibilità e la moltiplicabilità della materia, degli spiriti, dello spazio e del tempo. La matematica infinitesimale lavora sul concetto di Dio. La possibilità è la pensabilità attiva, arguendo un intelletto che conosca e una volontà che possa effettuare. Quindi Dio, come possibilità delle cose, ci apparisce come attivo e pensante.

— La possibilità delle cose è necessaria: e il pensiero non può stare senza tale possibilità. Pensare e fondare la possibilità infinita è tutt'uno.

La contraddizione è il vero, dice Hegel. Ha ragione, se parla di contraddizione apparente, che nasce dal voler portare il finito nell'infinito. Il mondo, il pensiero, l'uomo, il Cristianesimo, la natura, Dio, la scienza sono altrettante di queste contraddizioni. Pensiero di Leopardi sull'*assurdo apparente*. *(Paralip.)* L'incredulità e tutti i sistemi negativi si fondano su questa contraddizione apparente che scambiano colla reale.

La contraddizione apparente dell'idea di Dio trovasi anco nella religione. Intimità del Cristianesimo. Elementi contraddittorii che ci si trovano. Strauss è frivolo quando deduce dalle antinomie dell'Evangelio che è falso. Tali antinomie sono da per tutto nel Cristianesimo, nella morale, nel dogma, nella storia, ecc.; e sono il criterio della sua verità, perchè l'antinomia apparente è il carattere del vero.

Non si può combattere Dio che con Dio stesso; perchè ogni idea esprime un lato dell'infinito, di Dio. L'ateismo perciò è un teismo seco stesso pugnante. È il teismo spogliato della sua dialettica e ridotto allo stato di sofistica. Dio infatti, principio di tutte le armonie, lo è pure di tutte le antinomie. Quindi ogni idea divina è in contraddizione apparente colle altre. Il Leopardi allega contro Dio i principii della legge morale, accusandolo dell'infelicità umana. Ma la moralità è un fatto naturale, non meno che il dolore. Leopardi dunque allega Dio contro Dio. E come fare altrimenti? Giacchè fuori di Dio non si può pur trovare un'ombra di pensiero e di ragione, ma solo il nulla.

L'antropomorfismo è opera dell'immaginazione non della ragione. L'immaginazione tramezzando fra questa e la sensibilità le riunisce, e quindi si rappresenta il concreto della ragione in modo sensibile. Ora il solo concreto sensibile e perfetto che l'uomo conosca è il proprio animo; poichè questo è il solo essere la cui internità gli sia manifesta. Quindi è che l'immaginazione fa tutto a imagine dell'uomo e del suo animo consciente; quindi l'antropomorfismo. L'uomo antropomorfizza la natura e Dio. Nell'antropomorfismo v'ha del vero, perchè in effetto l'uomo è fatto a imagine di Dio, e l'uomo, la natura, Dio, si somigliano. Ma per cogliere il vero nascoso nel concetto antropomorfitico, bisogna distinguere il concreto sensibile dall'intelligibile. Così l'immortalità dell'uomo, la personalità di Dio, l'anima del mondo, presi a rigore sono dogmi antropomorfitici; tuttavia ciascuno di essi è vero nella sua sostanza. L'antropomorfismo della natura si fonda su questo falso dettato: che la parte (spirito) è identica al tutto (universo). Quello di Dio si fonda in questa sentenza: che il finito è identico all'infinito. Ambo riposano sull'identità, e quindi sul panteismo. Il panteismo è per essenza antropomorfitico più o meno. Quello del Fichte essendo più antropomorfitico degli altri, è per tal rispetto il più logico dei panteismi. Il sistema dell'Hegel è un vero antropomorfismo, poichè la nozione (*Begriff*), l'animo consciente ci è la vera realtà. L'Egelismo non si distingue in sostanza dal sistema di Fichte. Non è meraviglia che la filosofia moderna di Alemagna sia antropomorfitica, poichè si fonda nel psicologismo del Cartesio e del Kant. Ora il psicologismo è per essenza antropomorfitico, giacchè fonda la filosofia sull'a-

nimo umano, sulla prima persona dell'uomo parlante; sull'*io sono*. L'ontologismo all'incontro non è antropomorfitico, poichè si fonda sulla terza persona: l'*Ente crea;* anzi sull'infinito, poichè l'*ente* è l'*essere*. L'antropomorfismo è il precipuo elemento mimetico della religione e della filosofia. La mimesi scientifica è l'apparenza sensibile del vero intelligibile. È il vero, come immaginato. E siccome l'immaginazione è la ragione in potenza, siccome la mimesi è la potenza e l'involuzione della metessi, la scienza mimetica è virtualmente la scienza metessica. La scienza mimetica non si vuol dunque rigettare, ma solo svolgere e trasformare per farla diventar metessica. La mimesi e la metessi sono sostanzialmente une. La loro unità è in quella dell'Idea. Tal è il fondamento legittimo dell'antropomorfismo; il quale suppone, com'è in verità, che tutto essendo plasmato sovra un tipo unico, la parte sino a un certo segno rappresenta tutte le altre parti. — Ma siccome non vi ha identità sostanziale, una parte non rappresenta mai l'altra perfettamente; quindi il vizio dell'antropomorfismo.

Quando si parla dell'unione dei contraddittorii in Dio, si equivoca. I contraddittorii si immedesimano in Dio, perchè in lui non sono contraddittorii, perchè smettono ciò che fa la contraddizione. La quale risiede nel finito; giacchè ogni contraddizione suppone pluralità e quindi reciproca limitazione. Ora i contraddittorii del finito trasportati nell'infinito perdono la pluralità loro, i limiti, e quindi la contraddizione. Perciò a propriamente parlare non si dee dire che in Dio i contraddittorii s'immedesimano, ma che l'unità di Dio importa tutto ciò che vi ha di positivo nei contraddittorii. Tal è il

senso in cui si dee intendere il principio del Cusano. I panteisti tedeschi, e sovratutto l'Hegel, ammettono all'incontro in Dio una vera pluralità, e quindi un'unione assurda di contraddittorii, poichè trasportano in Dio stesso la realtà finita dei contraddittorii creati. Quindi è che l'Hegel immedesima in Dio l'ente e il nulla. Ora il nulla è il contraddittorio assoluto; e il contraddittorio assoluto non avendo nulla di positivo, ed essendo, come dice l'Hegel, la negatività assoluta, è il solo che in Dio non si trovi, poichè non esiste in nessun luogo. I soli contraddittorii che in Dio s'immedesimano sono i relativi, cioè quelli che hanno del positivo; ma s'immedesimano in Dio smettendo la relatività e limitazione loro. Per la stessa ragione in Dio non si trovano il male e il dolore; perchè essi sono contraddittorii, negativi e assoluti, non positivi e relativi.

La *natura* media tra la *essenza* e la *proprietà*, e le abbraccia entrambe. Ma abbraccia l'essenza solo oscuramente e genericamente; la proprietà chiaramente e particolarmente. Così quando dici natura di Dio, intendi gli attributi divini, aggiuntavi l'essenza inescogitabile.

Leibnitz chiama Dio *Deum primum actum fontemque secundorum*. (*Disp. Metaph.*, *De princ. individ.*, I. — *Op. philos.*, ed. Erdmann, Berolini 1840, p. 1.)

« Si cette idée (quella di Dio) n'était pas au fond de « toute raison humaine, il n'y aurait point de dé« monstration qui pût la faire entrer dans notre intel« ligence, puisque toute démonstration la suppose. En « effet, toute démonstration s'appuie sur quelque chose « de nécessaire. Or, il n'y aurait rien de nécessaire, « si l'être nécessaire n'existait pas; il n'y a de néces« saire et d'infini que Dieu et ce qui appartient à Dieu.

« L'objet des preuves de l'existence de Dieu, c'est donc « de fixer notre attention sur cette idée, qui implique « l'affirmation de son objet (*), et de nous la faire en« visager distinctement et en elle-même (**), afin que nous « ne puissions la confondre avec ce qui n'est pas elle, « lui attribuer ce qui ne peut lui convenir, l'appliquer « à ce qui ne peut en être l'objet véritable. Le procédé « des preuves le plus directes consiste, soit à partir « d'une des idées de la raison (***), logiquement posté« rieure à l'idée de Dieu, mais plus présente à notre « esprit et à nous forcer de remonter de cette idée à « l'idée suprême qui la domine..... (****) » (MARTIN, *Phil. spirit. de la nat.*, t. I, p. 24, 25, 1re partie, chap. 3.)

Dunque abbiamo l'intuito di Dio.

La coscienza è indivisa dal pensiero e ne è l'essenza. Ogni pensiero compenetra se stesso, e si conosce almeno confusamente. La personalità è la coscienza distinta. Cosicchè per negare a Dio la personalità o è d'uopo negare il pensiero all'Assoluto o dargli un pensiero confuso; due assurdi.

La dottrina della negatività assoluta di Dio, che il Rosmini rinnovò ai dì nostri, rigorosamente intesa, è un vero ateismo. Deifica il nulla, come gli Hegelisti e i Buddisti. Infatti l'inescogitabilità assoluta è il nulla. Certo l'essenza reale di Dio è inescogitabile. Ma tale essenza non è nulla, poichè si connette coll'essenza razionale, che ne attesta la realtà. Ma togli via l'essenza razionale, di' che Dio è inescogitabile per ogni verso,

(*) *Si legge in margine:* Assioma.
(**) *Si legge in margine:* Riflessione.
(***) *Si legge in margine:* Ipotesi.
(****) *Si legge in margine:* Teorema.

e ne fai un nulla. Imperocchè come la realtà e la mentalità sono inseparabili, così l'inescogitabilità assoluta e il nulla sono indivisi. La dottrina della negatività assoluta si fonda nella confusione del determinato col finito; confusione panteistica, tramandataci dai filosofi greci. Il finito può essere determinato; ma ogni determinato non è finito. La prova si è che l'infinito stesso, come tale, è determinato, e si distingue dal finito.

Secondo Aristotile Dio, come Bene, è la causa finale. (*Met.* di Perron, t. I, p. xxvi, xxvii.) Ma è anche, come Bene, la causa efficiente, cioè il principio del moto. (*Ib.*, p. lxxxviii.) « Dieu est principe du mouve- « ment en tant qu'intelligible et désirable; il est le bien « et c'est en aspirant vers lui que les astres se meuvent. » (*Ib.*, p. lxxxix.) Egli è chiaro che ivi la causa efficiente e finale s'immedesimano, in quanto il fine stesso è ciò che dona l'impulso alla causa secondaria atteso la mentalità loro. Secondo i Pitagorici, Dio, come unità, è il Bene. (*Ib.*, p. xxxvi.) Platone colloca pure nel Bene l'essenza di Dio. Benchè mi paia che Platone consideri più tosto il Bene come primo principio, e Aristotile, come ultimo fine. Componendo insieme le dottrine dei due savi, si ha il compiuto vero. Dio è vero come ideale, buono come reale. La bontà assoluta si manifesta creando. La creazione muove da Dio e a Dio ritorna, discorrendo pei due cicli. Il Bene è dunque il primo principio e l'ultimo fine dell'atto creativo. L'idea di Bene non si può scompagnare dall'idea di realtà e da quella di creazione (*). Ecco il perchè Platone pone nel Bene la

(*) *Si legge in margine:* Il Bene esprime più la moralità che non è espressa dagli attributi metafisici. E la moralità è l'essenza dell'atto creativo, il quale è la virtù esterna di Dio.

divina essenza. Il Bene è concreto: l'uno degli Alessandrini, in sè considerato, è una semplice astrazione. Il *perchè* delle cose, cioè la cagione onde bisogna farle, è *il bene di ciascuna di esse*. (ARISTOTILE, *Met.*, I, 2.) « Cause finale signifie le bien par excellence et le but « des autres êtres. » (*Ib.*, V, 2.) Perfezione è anco sinonimo di bene, secondo Aristotile. « On donne encore le « nom de parfaites aux choses qui tendent à une bonne « fin. Elles sont parfaites en tant qu'elles ont une fin. » (*Ib.*, V, 16.) Onde in greco le voci di *perfetto*, *τέλειον*, e di *fine*, *τέλος*, sono identiche. L'ente perfetto di sant'Anselmo è identico al *Bene* di Aristotile e di Platone.

Due dottrine dividono sofisticamente l'eterodossia antica e rispondono alla dualità dell'Oriente e dell'Occidente. L'una fa Dio sovrintelligibile e l'altra lo fa intelligibile. Quella nata in Oriente passò anco in Occidente cogli Alessandrini e con alcuni nuovi Peripatetici. (Vedi il Ravaisson.) Essa passò anche nelle scuole cristiane, senza però radicarvisi, e dura ancora ai dì nostri nella dottrina del Dio negativo insegnata dal Rosmini. Sant'Agostino e il Malebranche insegnano il contrappelo di questa dottrina collocando in Dio l'intelligibilità suprema. Tuttavia la filosofia ortodossa non ripudia la sovrintelligibilità di Dio, e la concilia dialetticamente col suo contrario, mediante la distinzione dell'*essenza* reale e dell'*esistenza* o essenza razionale. L'essenza reale è sovrintelligibile e l'essenza razionale è intelligibile. Le due cose si uniscono nell'atto creativo, che quindi è fonte di ogni mistero e di ogni evidenza. Iddio perciò è mediatore e rivelatore di se medesimo. La fede di più c'insegna che Dio per tal rispetto dà luogo a diverse ipostasi realmente distinte.

L'esistenza di Dio è dessa una verità intuitiva o dimostrativa? È intuitiva pel pensiero abituale, e dimostrativa pel pensiero attuale. Infatti ciò che è effetto di dimostrazione, e di discorso nel secondo di questi due stati, è opera d'intuito, e d'immediata apprensione nel primo. Così si conciliano le due opinioni. Il pensiero attuale sottopone all'analisi la sintesi del pensiero abituale. A ciò si riferisce il *Deus cognoscendus* e *recognoscendus* di Tertulliano. La filosofia si occupò finora solamente dello stato attuale, e neglesse lo stato abituale. Il Cousin lo intravvide, ma male e confusamente nella sua cognizione spontanea. Le cose create

« Che son scala al Fattor chi ben le estima »

non ci conducono propriamente a Dio, ma vi ci riconducono. E perchè vi ci riconducono? Perchè nello stato attuale l'uomo si allontana più o meno dall'abituale. Vi sono nell'uomo pensante due persone; l'uomo abituale che è opera puramente della natura, e l'uomo attuale che è opera dell'arbitrio e dell'arte.

Ego sum qui sum. Ecco la replicazione ontologica dell'ente su se stesso. Ora egli è in virtù di questa replicazione, che Iddio non è solo argomento d'intuizione ma eziandio di dimostrazione; non solo assioma ma eziandio conseguenza. Iddio prova se stesso psicologicamente, come afferma se stesso ontologicamente.

La futurizione e la preterizione di Dio s'immedesimano nella presenza eterna: il Dio morto e il Dio nascituro si confondono nel Dio innato e immortale.

Della futurizione divina. Secondo il panteismo atomistico o meccanico o astratto che dir si voglia Dio è

in atto immobile e la natura non è in essere modo. E siccome una forza inerte è inconcepibile, siccome essere è operare, in questo sistema Dio è un nulla immanente e eterno. Il nullismo dei Buddisti è una conseguenza logica dell'Eleatismo, il quale è il meccanismo o inertismo trasferito in Dio. Secondo il panteismo fisico o dinamico, Dio al contrario non è ancora, ed è in istato di formazione (*). Ma siccome la forza unica e infinita, sendo infinita, non sarà mai pienamente attuata per qualunque corso di secoli, Dio non sarà mai pienamente: vi ha e vi sarà sempre un Dio in potenza, un Dio più o meno incoato, ma non mai un Dio compiuto, assoluto *(absolutus)* in atto. Tal è, preso a rigore, il corollario dello Schellinghianismo. Dio adunque come compiuto è una futurizione infinita e quindi impossibile. — Egli è chiaro che questo sistema trasporta in Dio ciò che è vero dell'universo. Il sistema del Dio futuro contiene però un germe di vero. A coglierlo, basta notare che il discreto innestandosi nel continuo, il tempo arguisce l'eterno, il quale nella sua unità abbraccia i tre modi del tempo e quindi un passato e un futuro infinito. Cosicchè un'anteriorità e una posteriorità infinite sono due concetti mimetici esprimenti la realtà immanente, cioè l'eternità. Ciò posto la futurizione di Dio è mimeticamente vera. Anche il filosofo immagina l'eternità di Dio quasi una iperbole composta di due assintoti; cioè di un tempo anteriore senza principio, e di un tempo posteriore senza fine. Si aggiunga a questo concetto quello di una forza esplicantesi (e bisogna concepir tale ogni

(*) *Si legge in margine:* L'idea del Dio che s'infutura è verissima applicata all'uomo. L'uomo in effetto è un Dio futuro, una divinità incoata.

forza che si metta nel tempo) e si avrà il concetto di una forza che potenzialmente si stende in un passato infinito, e attualmente in un futuro infinito; di una forza che quanto più si va addietro tanto più scema e si fa solo virtuale, quanto più si va innanzi tanto più cresce e diventa attuale, ma la cui attualità non sarà mai compiuta in un tempo determinato per quanto sia lungo. La futurizione e la preterizione di Dio hanno dunque un valore mimetico, come simboli dell'eternità divina.

« Non possumus loqui ad te malum aut bonum. » (*Gen.*, XXIV, 50 ex hebr.) Rosenmüller chiosa: « idest « contradicere tibi omnino non possumus; nam bonum « et malum omnia complectuntur. » (*Ad Gen.*, p. 399.) Il *bene* infatti e il *male* indicano l'universalità del reale e dello scibile, perchè il *bene* è idea e cosa, ed esprime la pienezza dell'atto creativo. Onde anche appo Platone e Aristotile l'essenza di Dio è collocata nel *bene*. E appo i medesimi Ebrei l'albero della cognizione del bene e del male allude alla scienza attiva non meno che speculativa. E il giungere all'uso della ragione il dicevano saper distinguere il bene dal male. La locuzione è più pregna e filosofica che se avessero detto il vero e il falso, perchè le due altre voci esprimono insieme l'ordine reale e l'ideale.

Credo che Ravaisson erra nel concetto che dà del Platonismo oppositamente a Aristotile. Questi certo espresse in modo più preciso la realtà dell'idea colla nozione dell'*atto*. Ma Platone l'accenna coll'idea del Bene. Il Bene platonico è concreto, è la fonte delle idee, non è una mera astrazione. Nel Bene il reale e l'ideale si uniscono, come nell'individuo creato; sono i due estremi della catena universale, ciascuno dei quali

è un'idea e una cosa. Fra mezzo ci è la scala gerarchica delle idee pure. Il Bene è l'idea delle idee, il loro contenente e principio. Il Bene e la natura individua, cioè i due estremi degli esseri sono insomma l'unione dell'intelligibile coll'intelligente. Platone non vide però che anco le idee intermedie han del concreto, in quanto partecipano all'individualità finita della natura e formano la metessi; e all'individualità infinita di Dio e formano l'Idea.

La voce *puro* indica senza mistura, non eterogeneo, dotato di omogeneità perfetta, cioè l'identità. V'ha un sol essere *puro*, cioè l'Ente, che è l'unità infinita e assoluta, l'identità perfetta. Tal è l'origine della voce *puro* presso i filosofi moderni, quando parlano di idee pure, di tempo e spazio puri, ecc. E per acconcia metafora si parla della *purità* o mondizia del cuore, dei costumi, ecc. La purità del cuore è l'amore intellettuale sceverato dal sensuale; la metessi senza la mimesi. *Puro* è originalmente sinonimo di *santo*, che abbraccia insieme il senso speculativo e morale della voce. La sinonimia si scorge nel קדש ebraico, nome di Dio. (Ravaisson, t. II, p. 350, not. 1.)

Gli antichi non conoscendo Dio come creatore facevano di esso un semplice ordinatore del mondo. L'idea di ordinazione divulsa da quella di creazione diventa assurda. Infatti se la materia preesiste, essa è ordinata, ha il principio dell'ordine in se stessa; perchè esistenza e ordine sono sinonimi. Iddio non può dunque essere ordinatore del mondo, se non in quanto è creatore. Dare l'esistenza al mondo e dargli l'ordine è tutt'uno. L'idea di un caos primitivo è uno schema fantastico che involge contraddizione. Il concetto di un Dio ordi-

natore senza essere creatore è antropomorfitico. Due antropomorfismi: l'uno legittimo, l'altro illegittimo. Quello sta nel misurare Dio dal positivo, dal creato, questo dal negativo, dai limiti, dal finito, trasportando esso finito in Dio. L'antropomorfismo della prima specie è legittimo, perchè se il pensiero non somigliasse e partecipasse a Dio non potrebbe pensarlo. Il pensiero suppone una cognizione intima tra il soggetto pensante e l'oggetto pensato. Così l'idea arguisce somiglianza tra la cosa che esprime e lo spirito che la possiede. Ecco il fondamento ontologico della metessi e della mimesi.

L'argomento di sant'Anselmo, rubato e guasto dal Descartes, vuol essere riformato per conchiudere. Il suo difetto sta nel conchiudere dall'ideale al reale, senza appoggio nel reale medesimo. Ora tal difetto si cessa, se alla nozione del *perfetto* si sostituisca quella dell'*infinito*. La realtà finita arguisce di necessità un'infinita; e di ciò ci si rende mallevadrice la matematica. Ora l'infinito adempie tutti i numeri di Dio, essendo uno e immedesimandosi in lui gli oppositi. Da ciò si deduce che la prova più forte, anzi la sola vera prova dimostrativa dell'esistenza di Dio può esserci data dalla filosofia infinitesimale. Il difetto della teodicea ordinaria è di voler provar Dio stando solo nel finito.

Dante, *Par*. XXVIII, dipinge Dio come un punto d'infinita piccolezza, ma lucente con forza infinita. Così per esprimere la semplicità, esclude affatto l'infinito matematico; e per indicare la virtù, gli attribuisce l'infinito dinamico.

« Sovraente si dimanda quel che non solo è, ma che
« comparte altrui l'essenza, per partecipazione del quale
« è tutto ciò che è; ed ente è detto quel che è; ri-

« cevendo da altrui l'essenza; onde si legge presso Pico « e presso altri platonici che di Dio si può affermare « questa proposizione, Iddio non è. » (Tasso, t. I.) Egli è chiaro che ivi *ente* si piglia per sinonimo di *esistente;* onde la proposizione reietta, Iddio non è, si converte con questa, Iddio non esiste.

Seneca (*De Benef.*, IV, 7) osserva che il nome di *Statore* e Statizio a Dio dato, non deriva già dal fatto di Romolo, ma da ciò che *tutte le cose stanno e si mantengono per benefizio di lui.* Dio è dunque primo e sommo Statore, come è primo e sommo Motore, perchè conserva e muove, produce lo stato e il moto di tutte le cose; e queste due idee si unificano nella creazione, come i due uffici divini in quello di creatore.

Il solo fatto dell'*esistenza* continuo e presente all'intuito inchiude l'intuito della formola, non potendosi concepir l'*esistente* senza l'*Ente* da cui esce: *ex-sistit.*

La frase *esistenza di Dio* è panteistica o emanatistica, se si parla semplicemente di Dio stesso. È ortodossa, se si parla di Dio concomitantemente al mondo preso come sua manifestazione nel senso che l'effetto manifesta la causa.

L'idea razionale di Dio è obbiettiva. Ma i suoi attributi, *bontà*, *giustizia*, non ci son noti che generalissimamente, benchè individuati. Ora il razionalismo vuole concretizzare questi attributi; e per farlo gli pone in Dio, come sono nell'uomo, fingendosi un Dio buono e giusto come saremmo noi se col nostro corto intendere dovessimo farne le veci. Questo è un antropomorfismo morale. Il Dio che ne risulta è subbiettivo. Il cattolicismo conserva a Dio la sua obbiettività, insegnandoci che noi non dobbiamo per concretizzarne gli attributi

farla a nostra imagine. A tal effetto ci rivela alcuni misteri terribili o pietosi, come l'eternità delle pene, la predestinazione, l'incarnazione, ecc., lo scopo dei quali è di mostrarci che la giustizia e bontà di Dio non sono *in concreto* come le nostre, e che la nostra ragione non ha la regola, il giudicatorio, la misura concreta delle perfezioni divine.

Due ateismi e panteismi. Interiore e esteriore, fisico e metafisico, cosmologico e ontologico. L'ateismo esteriore è quello della natura. Muove dalla sensazione. Stratone di Lampsaco, Democrito, Holbach, Diderot, Hume, Leopardi. L'ateismo interiore è quello dello spirito. Muove dal pensiero. Buddismo acroamatico degli Svabavichi, panteismo dei Taosi, Eleatici, Spinoza, Hegel (*). — Questo è il risultato logico del panteismo; e si riduce al nullismo. Il primo ammette come unica realtà la natura. — Ma la natura per noi è il pensiero. L'ateismo esteriore conduce all'interiore. — Ma il pensiero è un fenomeno, come la natura; e il fenomeno non può stare da sè. Ora il numeno come pensato diventa fenomeno. Dunque scetticismo e nullismo.

I vari nomi ebraici di Dio, come le dieci Sefire della Cabbala esprimono gli attributi di Dio, e si appuntano tutti nel tetragramma, che esprime l'essenza razionale. La teologia naturale fu sinora una scienza inorganica, o piuttosto una storia. Gli attributi di Dio derivano gli uni dagli altri e tutti dall'essenza per medesimezza.

Il processo generativo divino dell'emanatismo (come quello dei Buddisti, degli Egizi, de'Caldei, de'Persi, de'Cabbalisti, ecc.) è psicologicamente vero nella so-

(*) *Si legge in margine:* Rosmini ci conduce.

stanza: l'errore consiste nel dargli un valore ontologico. La trasformazione subbiettiva e umana dell'identità e unità divina nella moltiplicità degli attributi, è la radice dell'emanatismo; il quale piglia la deduzione logica e subbiettiva per una generazione obbiettiva. L'emanatismo fa due anatopismi: 1° traporta nell'Ente le condizioni dell'esistente; 2° confonde la derivazione logica subbiettiva colla generazione ontologica e obbiettiva; 3° traporta in Dio la generazione ontologica e obbiettiva che è solo propria del mondo.

L'immaginazione è la facoltà procreatrice dell'emanatismo. Il principio generativo di questo sistema è un fantasma, cioè l'atto emanativo. La sintesi di esso è una fantasmologia, cioè la mitologia. Ogni mitologia consta di tre elementi fantastici: la teofania, la metamorfosi e l'apoteosi. La teorica dei moderni razionalisti intorno ai miti è vera se si applica alle religioni paganiche, come la loro metafisica è vera se si adatta non a Dio ma al mondo. Il Dio dell'Hegel è in sostanza l'Universo: la critica dei teologi razionali è giusta in ordine alle enniche mitologie. L'errore dei panteisti e dei razionalisti è dunque una torta applicazione del Vero. Essi applicano all'Idea ciò che è solo applicabile a'suoi simulacri. Credono di parlar di Dio e della religione e discorrono del mondo e delle superstizioni. Confondono l'Ente coll'esistente. Ogni mitologia è subbiettiva, come subbiettivi sono l'emanatismo, il politeismo, il panteismo e universalmente l'errore. Il Vero solo è obbiettivo, perchè consta di fatti e di idee. L'immaginazione è retrocessiva e anticipativa in ordine al tempo, perchè si aggira nel passato e nell'avvenire, tanto più volentieri quanto sono

più remoti e indeterminati. Il presente non le arride, perchè è circoscritto dalla sperienza. Questa circoscrizione è la prosa ribelle ai voli poetici della immaginativa. Rispetto allo spazio la fantasia ama pure il lontano, il peregrino, quali sono a noi occidentali e di zona temperata l'oriente, il polo, l'equatore. Ma l'immaginazione ha d'uopo di un appoggio obbiettivo, che le manca in ordine all'avvenire, e riguardo al passato le è somministrato dalla memoria. La memoria ha storia e tradizioni. Queste sono le più arrendevoli, e forniscono per ordinario all'immaginazione il nucleo delle sue fizioni. La mitologia è un'epopea ieratica, come il poema epico è un'epopea laicale. Corre fra loro il divario che divide la teologia dalla filosofia. V'ha perciò identità sostanziale della mitologia e della poesia. I cicli egizi e indici di Osiride e Rama differiscono dagli ellenici, dagli Argonauti e dagl'Iliorceti, come il sacerdozio dal laicato. L'ortodossia fondata sul principio di creazione è la religione della ragione e della virilità umana. Obbiettiva. Serba, concilia, spiega tutti i veri, cioè tutte le idee e i fatti. L'accordo dell'idea col fatto nasce dal principio di creazione che è ad una un fatto e un'idea. Il politeismo, l'emanatismo e il panteismo rispondono alla puerizia, all'adolescenza e alla decrepitezza della ragione.

L'esistenza di Dio è infinita nell'ordine del conoscimento, come in quello della realtà. Perciò è postulato, assioma, teorema, corollario, ipotesi. A lei si applicano ogni specie di cognizione e di prova e di dimostrazione. La logica dell'infinito non è divisa ne'suoi processi come quella del finito. Dio è idea (lume), giudizio (verbo), raziocinio (ragione), metodo (via). Tutto ciò che è di-

viso negli ordini del finito è unito in quelli dell'infinito. Dio è immenso nella logica come nella natura.

I fochi dell'ellissi distano fra loro come il lato maggiore del cono dal minore si differenzia.

I panteisti che sotto pretesto di far Dio infinito, accumulano nella sua natura le cose mondiali, si fondano in un meschino sofisma; imperocchè invece di aggrandir la sua natura la diminuiscono. Giacchè immedesimando con Dio la facoltà di creare le sostanze create riducono a nulla o a poca cosa la sua facoltà effettrice. Certo la potestà di creare una cosa val più della stessa cosa, ed è tanto più prestante, quanto val meglio il necessario e assoluto del contingente e relativo; giacchè la potenza creatrice è necessaria, infinita, dove finito e contingente ne è l'effetto. Ora possiamo rappresentarci che la potestà di creare una cosa abbia verso di essa le stesse relazioni di una potenza infinita verso un numero finito. Sia v. g. il mondo 2 e la potenza infinita del mondo x e Dio 1, la formola panteistica sarebbe $1 + 2$, laddove la nostra è $1 + 2^x$. Ma la formola $1 + 2$ è contradditoria sia perchè importa una dualità e perchè il finito vi è accozzato coll'infinito. Laddove la formola $1 + 2^x$ imprima se si piglia come un binomo è la sintesi di due infiniti, che certo repugna meno dell'altra. Oltrechè essa si riduce al monomo 1 in questo modo:

$$2^x = x = \sqrt[x]{2} = x = \sqrt[x]{1} = 1^x = 1$$

La formola $1 + 2^x$ si riduce dunque alla formola $1 + 1 = 1 = x + x = x = 1$ che esprime l'unità perfetta e l'identità di Dio seco medesimo. I panteisti obbietteranno che anche il mondo è infinito. Ma il

mondo non può essere finito se non finitamente, come nota il Bruno. Epperciò l'attualità del mondo infinito sottostà sempre alla potenza infinita del mondo. Dal detto si cava anco risposta all'obbiezione dei panteisti che se il mondo è distinto da Dio dee limitare Dio stesso. Imperocchè il mondo limiterebbe Dio quando non fosse sua fattura. Certo il mondo non può limitare la potenza infinita del mondo, giacchè $2^x > 2$ e la misura della disuguaglianza è x, cioè l'infinito. La virtù creatrice secondo il panteismo è 0^x; secondo noi è 2^x.

Iddio è libero, perchè la fatalità importa una limitazione e subordinazione. Ora la natura divina non è limitata, nè subordinata; dunque è libera. Non è limitata e subordinata a rispetto proprio, poichè infinita e suprema per essenza. Non lo è verso le creature, poichè queste da lei provengono; ora per limitare la libertà divina e fatalmente incatenarla dovrebbero precederla. Il concetto di creazione necessaria è una contraddizione. La libertà di Dio è illimitata, o per dir meglio non è limitata che dalla libertà medesima. Dio può far tutto, salvochè scemare o distruggere la libertà propria, perchè se ciò potesse non sarebbe libero. Or siccome tutte le proprietà della natura divina s'immedesimano insieme, ne segue che Dio non può atterrarle in virtù della sua libertà stessa. Ma quanto alle cose create Iddio ne è padrone assoluto; perchè altrimenti il finito terminerebbe l'infinito.

La potenzialità e l'attualità sono diverse in Dio e nelle creature. In Dio la potenzialità è l'attualità stessa, poichè egli è l'atto puro. Il Sì e il No in Dio non si distinguono, se non pei loro estrinseci rispetti; onde ogni No estrinseco è un Sì in Dio; perchè Dio è una

semplice e assoluta affermazione. Ma il Sì divino e assoluto e infinito non può estrinsecarsi nella sua infinita e assoluta pienezza; perchè in tal caso non sarebbe infinito e assoluto, e unico, ma finito e moltiplicabile. Il Sì divino ne' suoi effetti estrinseci dee dunque essere limitato; che è quanto dire col No congiunto. Il Sì e il No sono dunque inseparabili nelle creature, e si limitano a vicenda, perchè relativi: in Dio v'ha un Sì solo, perchè assoluto. Ciò ci guida a conoscere in che consistano la virtualità e l'attualità creata. La potenza creata è la coesistenza del Sì e del No nel fondo della forza creata, che è quanto dire l'unione della forma colla privazione nella materia, per parlare la lingua di Aristotile. La coesistenza e l'equilibrio del Sì e del No, e quindi la neutralità loro, esprime il primo momento dello sviluppo dinamico, e la dualità potenziale sussistente nella monade creata. Questo ci è indicato dallo stato neutro dei due modi elettrici e magnetici nella linea mediana fra i due poli. Non vi sono già due fluidi magnetici o elettrici, secondo la fizione dei fisici, ma un solo fluido, che racchiude potenzialmente nell'unità sua la dualità polare, e l'armonizza; onde non si manifesta. Ecco l'esistenza potenziale contenuta nella linea di mezzo, nel punto, nel centro (*). Ma a mano a mano che dal punto rampolla la linea, dal centro il circolo, e dall'equatore la sfera, e nascono i poli, l'opposizione del Sì e del No si manifesta e si attua. Ecco l'attualità che sottentra alla potenza. *Il Sì e il No nel capo mi tenzona*, dice Dante; simbolo della vita cosmica nel

(*) *Si legge in margine:* Equatore.

secondo momento dello sviluppo dinamico. La potenza corrisponde all'equatore e equilibrio magnetico, e l'atto alla polarità e all'opposizione. La potenza divina non si distingue in Dio dall'attualità pura. Non vi è dualità, polarità latente nè manifesta. Non vi sono momenti diversi, nè sviluppo dinamico. Dio è il Sì assoluto. Ma quando il Sì assoluto diventa *Fiat* estrinsecamente, nasce la moltiplicità del creato. Questa moltiplicità è potenziale nel suo primo atto, e non si manifesta ancora come il magnetismo equatoriale; si fa palese nel secondo atto come il magnetismo polare. In tutte le forze create vi sono i due momenti successivi dell'equilibrio equatoriale e dell'antagonismo polare. L'uno è il primo ciclo, l'altro il secondo. L'uno è la sintesi, l'altro l'analisi. L'uno è la mimesi schietta, e l'altro la metessi incoata. Così, per cagion di esempio, l'intuito è l'equatore della mente, la riflessione ne è la polarità. La potenza creata è un atto iniziale, un conato, il *nisus* leibniziano. L'atto è una potenza compita. In Dio la potenza è l'atto stesso nella sua perfezione. L'*atto cosmico* del secondo ciclo essendo polare importa l'antagonismo, la pugna. Ma alla pugna dee sottentrare l'armonia finale; questo è l'atto palingenesiaco. L'atto palingenesiaco somiglia all'atto potenziale e iniziale in quanto è armonico; ne differisce, in quanto la pluralità vi è esplicita e sussistente in un equilibrio attuale, non potenziale. La palingenesia è dunque la sintesi della polarità coll'equatore. L'equatore produce i poli, e i poli tornano all'equatore: ecco la formola magnetica dei due cicli cosmici.

Il 0 applicato all'Ente è assurdo, applicato all'esistenza è l'Ente stesso. Il zero infatti dell'esistenza, cioè

la non esistenza, e la possibilità mera dell'esistenza; la quale possibilità è l'Ente. Si può dunque stabilir questa formola: Ente = 0 cioè: Ente = — Esistente. Ecco il solo senso in cui il nullismo sia ragionevole. Ma i panteisti, traportando, secondo il loro consueto, le proprietà dell'esistente nell'Ente, rendono il nullismo assurdo. Il mondo è zero, in quanto non ha in sè la ragion sufficiente dell'esistenza. Perciò il Leibnitz credette di trovare rappresentata la creazione coll'unità e collo zero negli esagrammi dell'Iching.

Il Bene di Platone, essendo una sintesi della sussistenza (verità) e della scienza, e padroneggiandola come idea prima, è veramente l'Ente in cui s'immedesima il reale coll'ideale. L'Ente di Platone è un concetto secondario, perchè è un opposto dell'ideale. La voce *Bene* ha il vantaggio d'importare il concreto, l'assoluto, la perfezione; perciò Platone preferilla ad ogni altra per esprimere l'Uno concreto e assoluto. Il difetto radicale del Platonismo è il non aver distinto l'Ente dall'esistente per difetto dell'assioma di creazione. Quindi la sua falsa definizione dell'infinito, e il suo impaccio per ispiegare il sensibile, la contingenza.

I Romani aveano pure, per testimonio di Plutarco (*Cagioni e uso romani*, 61), il loro Dio ignoto, come gli Ateniesi. Era il dio principale che aveva il patrocinio della custodia e salvezza di Roma. Non era lecito nominarlo, nè chieder se fosse maschio o femmina. L'ineffabilità e la mancanza di sesso indicano l'assenza di emanatismo e di antropomorfismo. Questo principe degli iddii civili era forse il primitivo Giove pelasgico adorato pure in Dodona prima delle Peleiadi? Certo pare che questo fosse il Dio primitivo e natio.

Il Bruno fa l'enumerazione delle varie locuzioni con cui i filosofi esprimono l'incomprensibilità e l'ineffabilità della essenza divina. (T. I, p. 233.) Accenna, fra le altre frasi, lo *Specchio* e l'enigma di san Paolo. Lo Specchio è la metessi incoata, l'enigma è la mimesi.

Il Bruno ammette come l'Hegel la medesimezza degli Oppositi in Dio: « Quel che altrove è contrario et op« posito, in lui è uno e medesimo, et ogni cosa in « lui è medesima. » (T. I, p. 263.) Come l'Hegel, afferma che il principio di contraddizione non è a Dio applicabile: « Non vi sonerà mal ne l'orecchio la sen« tenza di Eraclito, che disse tutte le cose essere uno, « il quale per la mutabilità ha in sè tutte le cose, e « per che tutte le forme sono in esso, conseguente« mente tutte le definizioni gli convegnono, e per tanto « le contradittorie enunciazioni son vere. » (P. 285.)

La necessità è cieca o intelligibile. Questa è luce, quella tenebre. Questa è la somma evidenza, quella l'oscurità suprema. Il Fato degli antichi era la necessità tenebrosa e cieca che nasce dal loco, ἄπειρον, che era l'indefinito, non l'infinito. La nozione di necessità come quella dell'infinito era viziata dall'emanatismo. Quindi il Fato degli antichi avea molta analogia colla Fortuna. La loro Fortuna ora era intelligente come quella di Dante ed era la Providenza, ossia la Pronoia degli Stoici; ora era cieca, e confondeasi col Fato, col Destino. La Necessità e la Fortuna cieca sono la causa efficiente non intelligente e destituita di finalità. È il primo ciclo creativo, senza il secondo. È il principio dell'universo, senza il fine; la protologia senza la teleologia.

L'Hegel, considerando il processo come l'essenza del

pensiero assoluto, è in sostanza sensista, poichè fa del vero e dell'assoluto stesso una cosa che non è, ma diventa. Le obbiezioni contro i sensisti sono applicabili al suo sistema. Platone l'ha combattuto nel *Teeteto*. L'Egelianismo per questo rispetto è il sistema di Eraclito e di Protagora. Esso ha tornato la filosofia al suo stato presocratico. Platone e Aristotile sovrastanno di gran lunga all'Hegel; giacchè l'uno pone l'essenza dell'Ente nell'immutabilità, e l'altro nell'atto puro. La prima esclude il processo, l'altro importa la vita. L'Ente agente è la vita immutabile, sola degna di Dio.

La reciprocazione delle idee assolute forma l'unità dell'Ente. A imagine dell'Ente la reciprocazione delle proprietà dell'animo umano forma l'unità di esso animo. Così l'animo come oggetto si trasforma nell'animo come soggetto, e lo spirito salta dall'uno all'altro, e dall'altro all'uno, senza mai potersi arrestare. Così l'attività presuppone l'intelligenza, e questa l'attività, ecc.

Le idee assolute, come eternità, immensità, causalità prima, ecc., non sono categoriche, perchè a Dio solo convengono. Sono generi o categorie individuate.

L'idea dell'Ente rappresenta in sè un concreto assoluto. L'astratto, l'indeterminato di essa è una semplice relazione, quando l'Ente si considera come semplice ideale applicabile a tutte le esistenze. Nel confondere l'attinenza estrinseca dell'Ente (possibilità e idealità) colla sua natura intrinseca, positiva, affermativa, assoluta, consiste l'errore dei Rosminiani. L'applicabilità universale dell'idea dell'Ente prova la sua concretezza; poichè tale applicabilità importa la virtù creativa dell'Ente, come reale e intelligibile. L'idea dell'Ente è infatti applica-

bile all'esistente, in quanto l'esistente è creato e illustrato dall'Ente. Altrimenti si cade nel panteismo.

Due errori intorno alle categorie. Gli uni (i volgari teisti) le pongono al di sopra di Dio e considerano Dio stesso come un individuo compreso in esse. Tal è la categoria rosminiana dell'Ente. Tali quelle di sostanza e causa secondo i volgari, ecc. Assurdo. Imperocchè tali categorie essendo Dio stesso, come possono contenerlo? E un Dio chiuso nelle categorie e sottostante ad esse e più limitato non può essere infinito. Altro errore opposto, che consiste nel considerare Dio come la categoria suprema che tutte comprende, come sostanza. Tal errore è quello dei panteisti. Il vero si è che Dio è categoria suprema; ma come causa, non come sostanza; come contenente creativo ed esemplativo, non come contenente generativo, o semplice ricettacolo. È contenente creativo perchè crea tutti gl'individui; esemplativo perchè contiene tutte le idee che li rappresentano.

Ferecide scrisse sulla nascita ed i parentadi degli iddii. Egli e gli altri primi storici cominciavano dalla nascita di tutto, dall'origine degli dei e degli eroi. [Ecco la storia primitiva di cui la Genesi è il tipo, il Purana e Upapurana indico, l'antischema.] (Ritter, t. I, p. 133.) « Aristote dit de ce philosophe. . . . . « qu'il est comme la limite entre la poésie mythique « et la philosophie. » (*Met.*, XIV, 4, p. 133, 134.) A lui si attribuisce l'invenzione della prosa. « Aristote « conclut qu'il faisait tout sortir du mieux ou du bien « par cela seul qu'il posait Jupiter comme premier, « c'est-à-dire avant toutes choses. Il semble cependant « avoir admis, outre Jupiter, une masse susceptible de

« forme et qui était comme un second principe qu'il « appelait la terre; et comme il convertissait en l'amour « Jupiter, le principe fécondant, il prit un milieu entre « la physique mécanique et la physique dynamique. » (P. 134.) Diogene Laerzio (I, 119) fa ammettere a Ferecide un terzo principio, il tempo. Giove (l'etere) e Crono riuniti colla Terra non rendono imagine del Cronotopo congiunto all'androginismo della potenza e dell'atto, della luce e tenebre potenziali?

Le ierologie dei Misteri tramezzavano, secondo Ritter (t. I, p. 127), fra la immaginazione poetica dell'infanzia greca e la ragione filosofica della greca virilità. Ciò consuona al mio parere che la dottrina secreta degl'ierologi fosse l'emanatismo; il quale è il panteismo sotto forma poetica e fantastica. Platone attribuisce agli Orfici il dogma eracliteo « que tout est continuellement en « fusion. » (Ritter, p. 130.) — (Cratilo.) *Praeterit figura huius mundi.* Ciò si accorda coll'emanatismo. Le dottrine sulla vita futura, sul peccato primitivo, sul sepolcro della vita, sull'espiazione e la purificazione, sulla metempsicosi, ecc. (Ritter, p. 130, 131), sono dello stesso genere. Aristotile afferma (*Met.*, XII, 6; XIV, 4) che gli antichi teologi (gli Orfici) « étaient en général persuadés que « le meilleur sort du pire, l'ordre du désordre, puis- « qu'ils faisaient naître toutes choses de la nuit, du « Cahos, d'Uranus ou de l'Océan, et non de Jupiter, « qui régit le monde dans le temps. Cette opinion « d'Aristote reçoit une grande vraisemblance lorsqu'on « la compare et avec les doctrines subséquentes des « philosophes qui ont professé cette opinion et avec « d'autres dogmes des Orphiques sur les dieux. Car « nous devons supposer que ces Orphiques étaient en-

« core très-peu avancés; qu'ils contemplaient dans les « phénomènes physiques la notion du divin et que le « rationnel pur ne leur apparut vraisemblablement que « comme un développement postérieur. » (P. 131.) La dottrina dell'uovo cosmico, il cui primo cenno si trova in Aristofane (*Av.*, 695) è pure emanatistica e orientale. Io credo anche che l'uscita di Giove da Urano, Caos, Oceano, ecc., abbia un valore storico, in quanto si riferisce alla relazione del culto Gioviale coi precedenti, e voglia dire che la civiltà giapetica (pelasgica) uscì dalla camitica (oceanica, atlantica, titanica). I Misteri avrebbero perciò serbato una tradizione del culto primitivo teologica e storica.

I Pitagorici, giusta Aristotile (*Met.*, XII, 7), dicevano che « le plus beau et le meilleur n'est pas le « principe. » (RITTER, t. I, p. 325.) Ecco la dottrina di Speusippo, di Capila, degli Svabavichi, di Schelling e di Hegel.

Secondo Aristotile (*Met.*, XIV) giusta i mitologi « la « souveraineté de la Nuit et d'Uranus ou du Chaos ou « de l'Océan est antérieure à celle de Jupiter quant à « la possibilité seulement, mais non quant à la réa- « lité. » (RITTER, t. I, p. 326, not.) Ciò vuol dire che la Notte, Urano, il Caos sono Giove in potenza. Avverti ivi l'identità della Notte e di Urano (cielo tenebroso), il Cronotopo infinito; e la loro sintesi nel Caos (spazio oscuro e scompigliato).

Che Eraclito abbia tolto il suo dogma piroteistico dai Pitagorici mi par chiaro. Questi « donnaient au feu la « première place parmi les éléments; ils le considé- « raient en quelque sorte comme le principe de la vie « dans le monde. » Gli assegnavano il centro e la pe-

riferia del globo. Dicevano che il fuoco centrale è torre di fortezza (Pyrgos) di Giove. Che è cubico: lo chiamavano *l'altare dell'Universo;* primonato del mondo: « ce fut la première chose qui se forma avant que « l'ordre n'eût pénétré le reste du monde, et qu'il in- « troduisit par conséquent l'ordre dans tout le monde. » (Ritter, t. I, p. 317, 318.) L'*altare* era presso i Pitagorici il simbolo della religione, di Dio. Onde dicevano che l'*arbitro e l'altare sono una cosa.* (P. 368.) Nota ivi la medesimezza della religione e della polizia, del maestrato e del sacerdozio.

Eraclito diceva che « l'esprit humain n'a aucune « connaissance, mais que Dieu seul connaît. » (Orig. *c. Cels.*, VI), e che *la ragion divina è il criterio del vero.* (Sext. *adv. Math.*, VII, 126. — Ritter, t. I, p. 218.) Ecco l'ontologismo apparente degli emanatisti. Ivi si trova in germe la distinzione egeliana tra l'intelletto e la ragione. L'intelletto è l'uomo, un fenomeno. La ragione è Dio. « Tout phénomène tend a son principe et « désire en être rassasié. » (P. 218.) « Une seule chose, « objet de la sagesse, veut et ne veut pas être nom- « mée, c'est le nom de Jupiter (*). » (P. 218.) Ecco il sovrintelligibile accoppiato all'intelligibile, e immedesimato in Dio.

La ragione universale di Eraclito (p. 219, 220) non è già il senso comune di certi moderni, ma il senso o sia la ragione cosmica e divina, comune a tutti. È l'impersonalità divina della ragione.

« Cette raison générale et divine, dont la participa- « tion nous rend raisonnables, est appelée par Héraclite

(*) *Si legge in margine*: Clem., *Strom.*, V.

« le *criterium* de la vérité, ce qui fait que ce qui est « commun à tous est certain et vrai; car telle est la « nature de la raison commune et divine; mais pour « ce qui n'apparaît qu'à quelque individu il ne faut « pas y ajouter la moindre confiance, puisqu'il résulte « d'une cause opposée à celle de la connaissance com- « mune. » (Sext. *adv. Math.*, VII, 129, p. 224.) Si può al più dedurre da questo luogo che il senso comune sia per Eraclito un *segno* della ragione universale e divina.

Eraclito riputava le leggi umane come un rivolo della legge universale e divina della natura, onde diceva che il popolo « doit combattre pour la loi comme pour les « foyers. » (Diog., IX, 2. — Ritter, p. 226.) Nota che ivi *fochi* alludono forse ai riti religiosi, cioè al fuoco divino e eracliteo. Odiava l'orgoglio, da stinguersi, diceva, con più cura che un incendio. (Diog., *ib.* — Ritter, *ib.*) Perchè? Perchè l'orgoglio è la sede dell'individualismo. Quindi predicava la soggezione all'autorità ragionevole e alla natura (Dio, teocosmo). (Ritter, p. 226, 227.)

Ritter dice che l'Eraclitismo discorda dal genio orientale perchè questo ammette un Dio supremo in riposo. Rispondo: 1° che anche il fuoco eracliteo come *naturans* è in riposo; 2° che alcune sette orientali, come quella degli Svabavichi, ammettono un flusso perpetuo.

Ritter appunta Eraclito, perchè a suo parere la realtà suprema « se présente sous la forme de la vie, « l'unité des contraires n'est pas exprimée parfaite- « ment, mais le développement doit en être la consé- « quence, et la séparation et l'éloignement des con- « traires est nécessaire. » (P. 232.) L'errore di Eraclito

non è già nel porre i contrari nella vita, ma nel confondere la vita (esistenza) coll'Ente. Hegel, che serve al Ritter di norma nei suoi giudizi, la sbaglia assai più, ponendo i contrari nel pensiero divino.

Xeniade corinzio, vissuto prima di Democrito, diceva « ex non ente fieri quidquid nascitur et quidquid cor« rumpitur in non ens interire. » (SEXT. EMPIR., VII, 53; *Hypotyp.*, II, 8. — BRANDIS, *Comm. eleat.*, p. 135.) È a capello il sistema degli Svabavichi, e forse di Capila. Speusippo ci si accosta. Forse Parmenide lo confutò affermando che il *non ente, non è* e quindi non può pure essere pensato. Eraclito, secondo Aristotile, disse pure che l'*ente* e il *non ente* son tutt'uno. (*Ib.*, p. 135.)

Secondo Eudemo, citato da Simplicio, l'*ente* di Parmenide è l'Urano, cioè il Cielo. (BRANDIS, *Comm. eleat.*, p. 153.) Egli è chiaro che Eudemo volle rappiccare l'opinione eleatica coll'Uranismo asiatico e col sistema del Cronotopo senza limiti.

Parmenide ammette i contrapposti nell'ordine delle esistenze. Ecco la dualità pitagorica opposta all'unità.

L'opinione suddetta di Eudemo, benchè ripudiata da Simplicio, non è senza fondamento, giacchè la fisica parmenidea ci riporta all'Uranismo. Cicerone: « Parme« nides commenticium quiddam coronae simile efficit: « stephanem appellat, continentem ardore lucis orbem, « qui cingit coelum, quem appellat deum. » (*De nat. Dei*, I, 11.) Ecco la *corona* emblematica delle monete orientali, notata dal Lajard. Le *corone* si trovano pure nei fragmenti di Parmenide. (BRANDIS, p. 160, 161, 162.)

Brandis nota l'analogia della fisica di Parmenide intorno al fuoco con quella di Eraclito. (P. 182.) Io noto

quella dei contrapposti dell'amore e della discordia con Empedocle.

Senofane introdusse primo fra i Pelasghi la nozione distinta e la voce di *Ente* nella filosofia, come sinonimo dell'Assoluto. Non si trova ne' suoi frammenti; ma gli è attribuita da gravissimi autori. (Brandis, *Comm. eleat.*, p. 25, not. 9; p. 72, 73.) Brandis crede che Pitagora sia il primo che indusse la voce *Ente* nella filosofia. (P. 72, 73, e not. *d.*) Si noti che la voce *Ente* è nel tetragramma.

Della voce *φρὴν*. Differisce da *νοῦς*. « Pythagoreis « *φρένες* ultimam divinamque animi perfectionem vi- « detur significasse; V. *νοῦς* vero percipiendi inferio- « rem quamdam facultatem. » (Brandis, *Comm. eleat.*, p. 37, not. *c.*) Salmazio ivi citato nota che il *Fren* dei Pitagorici è l'intelletto agente di Aristotile (p. 37, 38), che esso è estrinseco all'uomo, laddove il Noo gli è intrinseco e fa parte di lui. (*Ib.*) Il Fren è dunque il Logo platonico, l'idea, la ragione obbiettiva, l' oggetto ideale percepito. Il Noo è la ragione subbiettiva, la facoltà percipiente, il concetto. — Dio è Fren e Noo ad un tempo. — Il Fren fu considerato dai Pitagorici come parte dell'uomo in virtù dell'emanatismo. Senofane divideva lo spirito umano in tre parti: Psiche, Noo e Fren; questa suprema e divina. (*Ib.*, p. 57, 58.)

Platone (Sofista) dice che la dottrina eleatica è più antica di Senofane. — Allusione forse al panteismo orientale?

Secondo Siriano le idee platoniche non nacquero da Socrate, ma da Pitagora, e dagli Eleatici. (Brandis, *Comm. eleat.*, p. 8.) Identità frà le idee e i numeri.

Plutarco (*Disp. conv.*, VIII, 2) considera la mate-

matica platonicamente come una propedeutica alla filosofia. Dice (*Ib.*) parlando di Dio che « tutte le scienze « sono in lui, con lui e intorno a lui. »

« In tutte le scienze dette matematiche, come in al« trettanti specchi diritti e tersi, appariscono vestigi ed « imagini della verità degli oggetti intelligibili. » (*Ib.*)

Poco lungi da Magalopoli nell'Arcadia, sulla via per a Menale, v'ha il tempio di Agathos Theos, il Dio buono. Pausania crede sia Giove. (VIII, 36.)

Ippodemo di Mileto fu il primo utopista. Poi Protagora e altri. (*Anach.*, chap. 54.)

1° Trasformazione dialettica dei divini attributi. Prove.

2° Principio di tal trasformazione. È l'atto creativo. Da ciò si deduce che la distinzione mentale degli attributi ha una base nelle relazioni *ad extra*.

L'atto creativo è il principio di distinzione e del moltiplice.

Gli Dei egizi (come gl'indi e gli stessi greci) di una serie entravano e s'immedesimavano in quelli dell'altra, esprimendo così l'unità e la medesimezza del Teocosmo, e il *quodlibet in quolibet* di Anassagora inteso panteisticamente. Il medesimo è simboleggiato dalla polinomia d'Iside, e dal Dio cabbalistico. Tal è il senso eterodosso. Ortodossamente se ne significa l'unità metessica del mondo e la medesimezza degli attributi divini.

La divisione che nell'Ente è razionale nell'esistenza è reale. Ciò che unisce i contrari razionali componenti dell'Ente, e il reale coll'ideale è l'intelligenza, la personalità, l'identità personale. Ciò che unisce i contrari reali dell'esistente è l'armonia, non l'identità. Pitagora errò a porre l'armonia nel Teo invece di porla solo nel Cosmo. La causa dell'errore fu il panteismo del

Teocosmo. Hegel trasporta nell'esistente l'identità e unità dell'Ente. L'armonia del Cosmo è la gerarchia. Nell'armonia gli opposti sono reali, ma si accordano. Nell'identità gli opposti sono razionali, apparenti, e s'immedesimano. L'infinito è l'identità; il finito è la diversità armonica. L'armonia è un'imagine creata dell'identità. L'intelligenza creata è un'unità sostanziale con una moltiplicità reale di attributi.

L'ideale è inseparabile dal reale. L'uno importa l'altro. Non si distinguono realmente, ma solo razionalmente. Uniti nell'intuito, distinti nella riflessione. L'unione loro è l'Ente che è ad una reale e ideale. Il reale e l'ideale nell'Ente sono identici. Errori della logica dell'Hegel. Egli obbiettiva il subbiettivo ponendo nell'Ente quell'opposizione e divisione che è in noi. Due errori dell'Hegel; uno psicologico, che consiste a confondere l'intuito colla riflessione; l'altro ontologico, che consiste a confondere il pensiero nostro coll'intelligibile, cioè l'intelligente umano col divino (*). Questi due errori hanno radice nel psicologismo cartesiano e kantiano. Hegel con tutte le sue pretensioni è psicologista. L'ideale è l'intelligibile, che non essendo nulla è reale, come il reale nell'atto stesso che si pensa è intelligibile. La prima nozione che si affaccia è l'ideale; la quale per opposizione riflessiva porta seco il reale; l'intuito le unifica. L'ideale si scompone in intelligibile e in intelligente. L'intelligibile porta seco il sovrintelligibile; l'intelligente porta seco l'intelligibile. Qual è il nesso fra l'ideale e il reale, fra l'intelligibile e l'intel-

(*) *Si legge in margine:* L'identità non corre fra il pensiero e l'Ente, ma fra l'intelligibile e l'Ente.

ligente? È doppio: l'atto e il giudizio. L'ideale diventa reale in virtù dell'atto: il reale diventa ideale in virtù del giudizio. D'altra parte l'atto è un giudizio e il giudizio è un atto. L'opposizione di processo che corre fra l'atto e il giudizio non è che riflessiva, e si toglie via mediante l'identità del giudizio e dell'atto. Intuitivamente l'atto e il giudizio sono una sola cosa come il reale e l'ideale. L'atto emana dall'ideale, e produce la realtà. Tuttavia l'ideale non può agire se non è reale. La contraddizione si toglie via, notando che la distinzione è riflessiva. Il giudizio emana dal reale e produce l'idealità. Tuttavia il reale non può giudicare se non è intelligente e quindi intelligibile, cioè ideale. La contraddizione non è pure che nella riflessione. L'ideale è il generale; il reale è l'individuale. La generalità e l'individualità sono inseparabili, come la realtà e l'idealità. La sintesi dell'ideale e del reale, del generale e dell'individuale, del giudizio e dell'atto è l'Ente o l'Intelligente. Il reale proporzionato all'ideale è il necessario. L'ideale in quanto ideale è necessariamente. Ma v'ha un reale che non è proporzionato all'ideale; cioè il contingente che è l'opposto del necessario. L'ideale, considerato in ordine al contingente, non è reale, ma possibile. D'altra parte il possibile come possibile è ideale e quindi reale e necessario. Ciò che distingue la realtà contingente dalla necessaria è la libertà. Il reale contingente è libero. Ma la libertà non è in lui; ma nel reale necessario. Il reale assoluto è necessario e libero nello stesso tempo. Il reale assoluto è necessario riguardo all'ideale, in quanto non può non intenderlo; è libero riguardo al reale contingente, in quanto può produrlo e non produrlo. Nello stesso modo che l'ideale è reale,

mediante l'atto; così mediante l'atto il possibile diventa reale contingente. L'atto che muta il possibile in reale contingente è libero, come l'atto che muta l'ideale in reale necessario è fatale. Non v'ha dunque identità fra il reale contingente, e il possibile, come vi ha identità fra il reale necessario e l'ideale. Se non v'ha identità, non v'ha unità; se non vi ha unità, v'ha pluralità; se v'ha pluralità, v'ha finità. Ecco qual è l'origine del plurale, del diverso, del finito. Finora avemmo solo l'Uno, l'Identico, il Medesimo, l'Infinito: la moltiplicità, la diversità; i limiti erano solo riflessivi e apparenti. Ma la notizia di contingenza ci diede quella di libertà: e la notizia di libertà ci diede il moltiplice, il diverso, il finito. Ma qual è il nesso fra le due categorie opposte, e realmente distinte? Questo nesso è nell'atto per cui il possibile diventa reale contingente. Questo atto è *creativo*. L'atto per cui l'ideale è reale necessario e per cui il possibile diventa contingente, è lo stesso reale necessario. Ora il reale considerato come l'atto libero per cui il possibile diventa contingente, è *causa libera e creatrice*. Perciò l'atto che realizza il contingente non è in esso contingente ma nel reale necessario. E siccome nel reale necessario risiede pure il possibile, di cui il contingente è la copia, perciò il reale necessario è *cagione e ragione* del contingente. Il lavoro dialettico fatto sinora ci dà queste conclusioni: 1° che l'Ente è ideale e reale; 2° che l'Ente è intelligente e volente; 3° che l'Ente è necessario, è libero; 4° che l'Ente è causa creatrice e ragione del contingente; 5° che il contingente è reale, e realmente distinto dall'Ente. Che quindi la moltiplicità, la diversità e il finito non sono fenomenici ma reali. Seguendo il metodo protologico ed esplicativo si può mo-

strare ugualmente che: 1° l'Ente essendo intelligente è libero e morale, cioè savio, giusto e buono; 2° essendo uno è infinito; 3° essendo infinito è immenso e eterno; 4° che l'immensità e eternità divina è il continuo del tempo e dello spazio; 5° che il discreto del tempo e dello spazio si riferisce al moltiplice, al finito, al diverso, ed è quindi un effetto dell'atto creativo.

Il nesso fra l'Ente e l'esistente è doppio: l'uno apodittico e necessario, l'altro contingente e libero. Il primo nesso è la nozione del possibile. Il secondo è la nozione dell'atto libero e creativo. L'intelligibile porta seco sinteticamente la nozione del possibile. Il possibile importa l'idea del nulla, cioè di una realtà che non esiste e di una causa che può dare o non dare a questa realtà l'esistenza a suo piacimento, cioè di una causa libera che può essere creatrice. Ecco come il primo nesso conduce al secondo, e la formola ideale scaturisce dalla sola idea dell'Ente. Ciò che muta il possibile in esistente è l'atto creativo. Questo atto è identico in se stesso all'atto per cui l'ideale è reale, e al giudizio per cui il reale diventa ideale; ma non è già identico con esso quanto al termine esteriore. L'atto e il giudizio dell'Ente han dunque due termini: l'uno interno che è necessario; l'altro esterno che è libero e contingente: ma tal atto è uno in se stesso, è *puro*, perchè il moltiplice e il diverso non appartiene che alla contingenza. L'atto esterno è il creativo. Ecco come la creazione fu intravveduta da Aristotile. L'intuito afferrando l'Ente, afferra l'atto divino ne' suoi due termini. Afferrando l'atto divino interno concepisce l'ideale come reale necessariamente, cioè come Ente; afferrando l'atto divino esterno concepisce il possibile come reale contingentemente, cioè come esistente.

L'intuito, in quanto afferra l'atto divino nel suo doppio aspetto, dicesi *percezione*. Piglio questa voce nel senso scozzese. L'uomo ha la percezione di Dio in quanto percepisce l'atto e il giudizio necessario per cui l'ideale è reale: ha la percezione di se stesso e del mondo in quanto percepisce l'atto e il giudizio divino, libero e creativo, per cui il possibile diventa esistente. Lo spirito insomma non percepisce che l'atto divino; e conosce men direttamente il mondo che Dio; perchè conosce Dio in se stesso, e la creatura solamente nella sua causa. Ciò può parer singolare, ma è vero. La percezione della creatura in se stessa è assurda, giacchè il contingente non è intelligibile per se stesso. Gli Scozzesi hanno ragione e torto ad un tempo. Han ragione in quanto ammettono una percezione immediata del creato, han torto in quanto separano l'oggetto di tal percezione dall'atto creativo. Rigorosamente parlando la percezione è solo immediata in quanto afferra l'atto creativo. Noi crediamo all'opera di Dio, perchè vediamo Dio agente. La persuasione dell'esistenza de' corpi è una fede. Ma tal fede non è cieca, nè gratuita, poichè si fonda sull'intuito dell'atto e giudizio divino. L'idea che abbiamo delle creature consta di due elementi: 1° la specie possibile della creatura; 2° la sua attuazione o individuazione. Aristotile, Rosmini e tutti i psicologisti non ponno spiegare il secondo elemento. Essi danno al senso l'ufficio di afferrare l'attuazione della creatura, la sua individualità e la realtà. Ma il senso non può dar nulla di obbiettivo. Oltre che il senso non conosce; perciò secondo il Rosmini non v'ha cognizione diretta, nè indiretta, ma solo persuasione cieca dell'esistenza dei corpi. Il sensismo (sia detto con pace del Cavour) lo

conduce logicamente all'idealismo. Il solo modo di spiegare la conoscenza che si ha dell'attuazione delle creature è il nostro. Lo spirito non apprende l'attuazione della creatura in se stessa, ma nella sua causa. Tal causa è l'atto creativo. Ora l'atto creativo non si distingue realmente dall'ideale divino, giacchè il reale in Dio è l'ideale. Dunque afferrando l'ideale, in cui s'implica l'atto divino interno ed esterno, lo spirito il coglie simultaneamente. Vede in esso l'atto necessario per cui Dio è realmente, e l'atto libero per cui individualizza i possibili. La separazione dell'idea del possibile dall'atto che l'individua è opera solo della riflessione. Ma siccome quando la riflessione divide l'indivisibile, le frazioni che risultano dal suo lavoro diventano contraddittorie, se si vogliono considerare come separabili e non si riducono all'unità loro, perciò l'atto divino in quanto è conosciuto importa l'idea, e l'idea in quanto è percepita importa l'atto divino. Se lo spirito percepisce l'esistente solo nell'atto creativo, ne segue che l'esistente in se stesso è sovrintelligibile. Ecco l'*essenza* delle esistenze che è inescogitabile. Così pure se lo spirito non può riflettere sull'Ente senza ridurre in frazioni la sua unità, benchè nello stesso tempo egli vegga questa unità, ne segue che vede l'Ente solo inadeguatamente. Ora una cognizione inadeguata non risponde pienamente all'oggetto e arguisce la non cognizione. L'Ente adunque è per un rispetto sovrintelligibile. Ecco l'*essenza* divina. Ma nell'esistente l'atto creativo e intelligibile si distingue realmente dalla realtà di quello. Dunque nel giro delle cose create l'esistenza si distingue realmente dall'essenza. All'incontro nell'Ente il reale non si distingue realmente dall'ideale. Dunque

in esso l'essenza non si distingue effettivamente dalla realtà. L'idea dell'esistente, cioè del mondo in tutte le sue parti, è il vero Logo. L'atto creativo che individua questa idea è la vera Psiche cosmica. Iddio è ragione del mondo in quanto lo modella e lo rende intelligibile; ne è l'anima, in quanto lo crea e conserva, e ne è cagione. Ma l'emanatismo confondendo Iddio e il mondo nel Teocosmo, confonde le idee pure delle esistenze colle loro imagini e colle esistenze stesse; confonde l'atto creativo coi suoi effetti, cioè col mondo stesso. Il Logo e la Psiche della filosofia gentile sono dunque viziosi. Lo stesso dicasi dei sistemi panteistici di Hegel e Schelling. L'errore di costoro è di aver fatto dell'atto *creativo* un atto *generativo* ed *emanativo*. Come mai lo spirito si accorge del sovrintelligibile? Questa nozione suppone un confronto coll'intelligibile. Ora per fare un confronto bisogna avere qualcosa da confrontare. Qual è dunque il termine che lo spirito paragona all'intelligibile? Questo termine è il sensibile, che l'uomo tenta invano di tradurre in intelligibile e lo sforza quindi a confessare la sua impotenza. Il sensibile è pensato dall'uomo indirettamente per via dell' intelligibile che l'accompagna. Il sensibile è l'uomo stesso, cioè il suo animo in quanto è variamente modificato. Il sensibile è l'interno dell'animo, cioè la sua sostanza ed essenza che non può essere pensata ma sentita. Quindi il sensibile è il sovrintelligibile creato; non già semplicemente, ma in quanto è inizialmente intelligibile. La sensibilità è un' intelligenza incoata; è la forza intelligente al grado minimo di sviluppo. Il che s'accorda col Leibnitz che tiene il sentimento per una percezione non isviluppata. La sensibilità è l' intelligenza e l'attività psichica ancora im-

plicate. Il suo primo sviluppo è l'intuito e il desiderio. Quindi l'intuito tiene ad una del sentimento e della cognizione. Questa parentela del sensibile coll'intelligibile ci mostra come possa essere che il sensibile sovrintelligibile in se stesso possa essere indirettamente pensato coll'intelligibile.

Le attribuzioni dell'Ente sono esterne e interne, e formano così due serie parallele. Il divario fra l'esterno e l'interno è solo in noi subbiettivo, e nasce dalla riflessione.

Ente.

Attribuzioni esterne.	*Attribuzioni interne.*
Ideale.	Reale.
Intelligibile.	Intelligente.
Attributi.	Sostanza, essenza.
Evidenza.	Mistero, sovrintelligibile.
Generale.	Individuale, personale.
Astratto.	Concreto.
Possibile.	Necessario.
Moltiplice ideale.	Uno.
Discreto { Immenso.	Inesteso } Continuo.
Discreto { Eterno.	Estemporaneo } Continuo.
Infinito.	Definito.
Libero.	Necessario.
Causa.	Sostanza.
Atto.	Potenza.
Oggetto.	Soggetto.

Le nozioni esterne precedono logicamente le interne nell'ordine della riflessione. Il contrario ha luogo nell'intuito.

Primo momento.

Intelligibile — Reale
Intelligente.
Astratto — Concreto
Astraente (*).
Generale — Individuale
Consciente.
Infinito numerico — Definito
Onnipotente.
Moltiplice — Uno
Pensante.
Attributi — Sostanza
Giudicante (**).
Intelligibile — Sovrintelligibile
Parlante (***)
(Unità dell'infinito e riflessione).
Conseguenze — Principii
Ragionante.

Secondo momento.

Tempo. Successione — Immanenza
(Discreto aritmetico)
Continuo aritmetico
Eterno.

(*) *Si legge in margine:* La creazione è un'astrazione esterna.

(**) *Si legge in margine:* Il giudizio è la copula del soggetto coll'attributo. L'unione tra l'attributo e la sostanza nell'ordine reale è dunque un giudizio. Ogni cosa è un giudizio effettuato. Il mondo è un raziocinio realizzato.

(***) *Si legge in margine:* Parola prima. Per l'uomo v'ha sovrintelligibile, perchè egli è solo udiente, e parola seconda;

Spazio. Coesistenza — Ubiquità
(Discreto geometrico)
Continuo geometrico.
Immenso.
Libertà — Fatalità
Spontaneità
prima.
Contingente — Necessario
Agente primo e libero.
Causalità successiva — Immutabilità
Primo movente.
Varietà — Identità
Creante.
Possibile, potenza — Attuale, atto
Potente.

Ideale — Reale.
Attributi — Sostanza.
Intelligibile — Intelligente.
Moltiplice ideale — Uno.
Generale — Individuale, personale.
Infinito — Definito. (Ciò nega l'infinito nel senso greco e indiano.)
Azione — Causa o agente necessario.
Sintesi di queste due eptadi parallele:

Coscienza infinita,
Dio *ad intra* non ancora
creante.

È il primo momento logico e riflessivo dell'Ente.

cioè la sua riflessione non dipende da sè, ma da un insegnamento primitivo.

Il secondo momento logico e riflessivo dell'Ente che risponde alla creazione dell'esistente è Dio *ad extra* creante, cioè Onnipotenza e Moralità infinita. È il momento ctisologico.

Possibile — Causa o Agente libero.
Discreto — Continuo
Immenso — Semplicità, spiritalità.
Eterno — Immanenza.
Libertà — Necessità.
Ordine — Sapienza, Providenza.
Dovere, diritto — Moralità, bontà, giustizia.

Queste due eptadi pertengono al secondo momento. Il principio organico del primo momento è l'idea dell'ideale, cioè l'idea dell'idea, l'idea come idea. Questo principio è però essenzialmente scientifico. Il principio organico del secondo momento è l'idea del possibile, che s'immedesima coll'ideale. L'ultima diade del primo momento, cioè l'*azione*, è il nesso del primo col secondo momento. L'azione del primo momento è reale e effettiva; ma è anche possibile, perchè altrimenti non sarebbe ideale. Ora un'azione possibile importa l'idea della possibilità della creazione e quindi di una libertà creatrice. Ecco come l'azione reale e necessaria del primo momento conduce all'azione possibile e libera del secondo momento. I due momenti si fondano su un giudizio divino e ne sono l'esplicazione logica. Il primo giudizio è necessario: io sono. Il secondo è libero: io creo.

Le idee sono innate, non nell'uomo, ma in Dio. L'innatismo conduce al panteismo di Fichte. Ecco perchè questo sistema uscì da quello di Kant.

Hegel tornò la filosofia al panteismo orientale schietto, come quello dei Buddisti e Taosi. Schelling nella sua prima forma e Hegel rappresentano i due momenti cosmoteistici, cioè il momento fantastico (emanatismo) e il momento astrattivo (panteismo). Hegel come il panteismo orientale riesce al nullismo. La ragione che lo spinge al nullismo è l'unir le contraddittorie e cacciar dalla ragione il principio di contraddizione. Egli confonde i contrari o opposti subbiettivi colle contraddittorie obbiettive, e quindi confonde il finito coll'infinito, Dio col mondo, il pensiero umano, sensibile col pensiero divino e sovrasensibile.

Ente
Primo momento ontologico
Eptade

1° Ideale (intelligibile) Reale — Attributi — Sostanze — Intelligenza;

2° Intelligenza (Soggetto) — Inteso (Oggetto) — Soggetto — Oggetto

Intuito
(Soggetto — Oggetto)

3° Intuito dell'astratto (Generale) — Concreto (Individuale)

Astraente

4° Moltiplice — Uno

Assoluto

5° Assoluto indefinito — Definito

Infinito

6° Infinito

Il panteismo è assurdo perchè ammette un tempo infinito e nega il principio e il fine nel Teocosmo. Il

che però è inevitabile ne' suoi principii; perchè confondendo Dio col mondo è costretto a immedesimare la successione e l'immanenza, il tempo e l'eternità; quindi lo schema contraddittorio di un tempo infinito. Questo tempo infinito rimuove ogni organismo dalla realtà e della scienza: esclude le origini e il fine: la creazione e la palingenesia: riduce la scienza a un fragmento informe. All'incontro il sistema dei due cicli nato dal principio di creazione organizza mirabilmente la scienza, che diventa un dramma regolare fornito di protasi e di catastrofe. Che cos'è il progresso hegeliano dell'assoluto se non una cosa che non ha capo nè coda? Questo indefinito dell'oggetto scientifico si comunica alla scienza. Ora una scienza *indefinita* non ha inizio, nè termine, cioè non assiomi, nè conclusioni; e quindi non è più scienza.

L'assoluto non si può dal relativo conoscere assolutamente, ma solo relativamente. L'assoluto solo può conoscere assolutamente se stesso. La cognizione assoluta dell'assoluto è la filosofia divina; la cognizione relativa dell'assoluto è la filosofia umana creata. Questa relatività dell'assoluto in ciò consiste che l'assoluto si conosca non in se stesso, ma come termine superiore del relativo, che è quanto dire come principio dell'atto creativo espresso dalla formola. Perciò l'Ente è nel concetto nostro indiviso dall'atto creativo. L'Ente senza l'atto creativo 1° perde la sua concretezza e diventa un mero astratto; 2° diventa la sostanza universale dello Spinoza o l'identità, il pensiero puro dei moderni Tedeschi, e si confonde panteisticamente coll' esistente. L'Ente non può essere concreto e distinguersi dall'esistente, se non mediante l'atto creativo. L'atto creativo

è dunque la condizione organica per cui l'Ente ci si manifesta; in esso risiede la relatività della nostra cognizione dell'assoluto. E così dee essere; perchè noi abbiamo l'intuito dell'Ente creante, giacchè esso è creatore, benchè possa non esserlo. L'atto creativo è dunque il *principio di distinzione* universale delle scienze. Se noi potessimo contemplare l'Ente diviso dall'atto creativo, non potremmo più col processo intuitivo trovar l'esistente e noi stessi, nè quindi riflettere; e perciò sarebbe rotto il vincolo fra l'intuito e la riflessione, e questa resa impossibile. L'Assoluto assolutamente considerato è l'*essenza*. Quindi l'essenza dell'Ente ci è ignota, ed è sovrintelligibile. E conseguentemente è pur tale l'essenza dell'atto creativo e dell'esistente, poichè questa essenza che è il possibile s'immedesima coll'essenza divina. L'assoluto relativamente considerato è *la realtà intelligibile*, *intelligente* e *creatrice*. Due errori del pari da evitarsi: 1° il dire che noi non conosciamo l'Assoluto in nessun modo, ma solo le sue relazioni (Peisse). Assurdo; 2° il dire che noi conosciamo l'Assoluto assolutamente (Hegel). La verità sta nel mezzo.

La scienza assoluta dell'assoluto immaginato dai panteisti tedeschi è una chimera. Quindi è che volendo conoscere assolutamente l'assoluto, si tolgono il modo di conoscerlo anche solo relativamente. Infatti il loro assoluto che contiene gli opposti è un vero relativo. L'infinito di Hegel non è il vero infinito, ma l'indeterminato, l'infinito dei filosofi italogreci e dei panteisti. L'infinito è perfettamente uno; non contiene il finito, ma può produrlo dal nulla. La sintesi dell'infinito col finito, dell'Ente coll'esistente, di Dio col mondo, non è di contenenza (Hegel; Krause), ma di creazione. Questo è il

gran vero che si disconosce dai panteisti. L'infinito non è limitato dal finito, benchè distinto sostanzialmente, perchè questo è creato da quello. L'infinito degli antichi, dei matematici, dei panteisti non è l'infinito attuale, ma il potenziale. L'uomo è inferiore non superiore nè parallelo a Dio. Quindi la filosofia umana è suddita, non pari, nè tampoco sovrastante alla divina. Il vero ontologismo consiste nel cominciare a guardare in Dio, ma su in alto, come l'uomo leva gli occhi al sole; e non divide il sole dai raggi; così non si dee dividere dall'Ente l'atto creativo. Il torto della filosofia tedesca è di volere spiegar Dio; il che equivale al sovrastargli e al crearlo. Per spiegar Dio il filosofo dee porsi al disopra di Dio stesso, e farlo germinare dal proprio pensiero. Questo è un vero psicologismo coperto da larva ontologica. Il panteista tedesco comincia a indiar se medesimo. L'Hegelismo è un vero antropomorfismo spiritale. Il Dio di Hegel, come quel del Fichte è la sua propria mente. Le idee che dominano nel panteismo sono quelle di sostanza, contenenza, causa emanatrice. Si opponga ad esse l'idea di causa creatrice e il panteismo è rovinato. Lo spirito dee tenersi al di sotto dell'idea divina, non sovrastarle. Un atto di umiltà è il principio e la condizione della scienza. Sudditanza intellettuale: vera libertà. Chi vuole scuotere questo giogo diventa schiavo del psicologismo e perde la libertà ontologica. Superbia dello spirito così dannosa come quella del cuore. Il vero metodo, l'ontologismo, è dunque la morale applicata alla scienza. L'idea divina è l'Ente creatore. Chi vuole innalzarsi sull'Ente creatore, invece di trovar l'Ente puro, cade nella creatura. Quando tu pensi v. g. a Dio *prima* che creasse

il mondo, dicendo *prima* poni in Dio il tempo e ne fai una creatura.

S. Tommaso dice che Dio *è un atto puro*. Ciò vuol dire che la sua identità è reale, non si distingue dalla realtà; il che rovescia il sistema del Rosmini che ammette in Dio un ideale, un possibile, distinti dal reale. L'intelletto agente di s. Tommaso è *l'atto puro* di Dio; è il reale ideale.

La monadologia del Leibnitz si fonda sull'identità della logica e dell'ontologia, dell'ideale e del reale, poichè ogni monade è insieme percezione e forza unite in una unità semplicissima. L'errore del Leibnitz è nel confondere la percezione coll'idea; il che adduce al panteismo. La monade increata è certo forza e idea. Ma la monade creata è solo forza e percezione di un'idea oggettiva, non forza e idea.

Vico nel preloquio: *De universi iuris uno principio et fine uno*, stabilisce le varie scienze; « *origine*, omnes « a Deo provenire; *circulo*, ad Deum redire omnes; « *constantia*, in Deo omnes constare. » (*Op.*, t. III, p. 13.) Ecco la formola ideale applicata allo scibile. Il solo difetto della formola Vicana si è che l'idea di creazione non vi è distintamente espressa.

Vico dice: « Primum Verum Metaphysicum et Pri« mum Verum Logicum unum idemque esse. » (*Ib.*, p. 18.) Ecco la identità del Primo ontologico, e del Primo psicologico.

Gli atei da Stratone all'Hume e al Leopardi recano come argomento in favore del proprio sistema, che l'ordine è un effetto della combinazione degli elementi, e che qualunque sia la combinazione, dee nascerne un ordine. I teisti volgari lo negano, senza avvedersi che

tal sentenza è contrarissima all'ateismo. Imperocchè essa torna a dire che l'essenza dell'esistente è identica all'ordine, che essa è potenzialmente ordinata, e che quindi attuandosi deve prorompere in ordine. Ora la cosa non può concepirsi altrimenti senza fare ingiuria all'atto creativo. Imperocchè ripugna che dall'atto creativo nasca una cosa la cui essenza non sia l'ordine. Ripugna che l'esistente qualunque siasi non contenga potenzialmente ogni ordine finito possibile, che si vada successivamente attuando. Ripugna che ciò che esiste non sia ordinato, poichè l'esistenza stessa è ordine, il disordine assoluto non è che il nulla. L'idea del caos è ammessibile, se s'intende per esso un disordine relativo a un ordine diverso; ovvero il disordine della potenza rispetto all'atto. Ma è assurda se si intende un disordine assoluto. Il caos è il cosmo in potenza. L'esistente è potenziale prima di essere attuale; è quindi caotico prima di essere cosmico. Ma il caos contiene in potenza ogni cosmo possibile e quindi è virtualmente ordinatissimo. Le idee del Caso e del Fato se per esse s'intendono azioni senza causa e senza mente, sono pure assurde. Imperocchè tutto ciò che è o esiste essendo intelligibile almeno virtualmente, ogni evento fortuito e necessario viene da una causa intelligente ed è ordinato. Il principio di contraddizione è l'entità dell'Ente, e importa che l'Ente non può non essere, che l'Ente non è il nulla. Egli è dunque assurdo il volerlo considerare come sottostante all'Ente, e ad esso non applicabile. Non gli è sottostante nè sovrastante, e solo può dirsi che non gli si applica, in quanto è l'Ente medesimo, è l'autonomia dell'Ente che pone e afferma se stesso. Ma l'applicazione di questo principio è diversa secondo che si applica

all'Ente e alle esistenze. Imperocchè riguardo a queste il principio importa una pluralità e vuol dire che l'esistente non può avere proprietà e condizioni che fra loro ripugnino. Laddove riguardo all'Ente, essendo questo infinito, il principio di contraddizione importa una perfettissima unità, non esclude nulla di positivo, e rimuove solo i limiti, cioè il nulla, la negazione. In questo senso è vero il dire che le contraddittorie in Dio si accordano; perchè infatti le contraddittorie rimosso ogni limite non sono più tali. Tal è il senso del Cusano; ma non degli Egelisti, la cui asserzione conduce a uno scetticismo e nullismo assoluto.

1° Origine dell'idea di Dio. Dio solo può definire se stesso. Tetragramma.

2° Conservazione dell'idea di Dio. Ebrei. Semiti. Universalità degli Ebrei. Loro diffusione per tutto il globo.

3° Alterazione dell'idea di Dio. Gentilesimo. Prima alterazione camitica-giapetica.

4° Instaurazione dell'idea di Dio. Cristianesimo religioso.

5° Esplicazione scientifica dell'idea di Dio. Filosofia ortodossa. Sant'Agostino, Sant'Anselmo, San Bonaventura, San Tommaso, Galileo, Leibnitz, Newton, Malebranche, Vico. Esplicazione nella filosofia e nelle altre scienze, sovratutto l'astronomia e la filologia. Sovratutto nella parte delle scienze che concerne le origini. Ogni origine è divina, come ogni fine; è sovrannaturale e si connette con Dio. Quindi la genesi e la teleologia delle scienze vengono dall'idea di Dio.

6° L'idea di Dio è l'apice della mente umana e la misura della civiltà.

7° Esplicazione estetica dell'idea di Dio. Valmichi, Omero, Virgilio, Dante, Michelangelo, Raffaello, ecc.

8° Esplicazione politica dell'idea di Dio.

Gl'Indiani del Brasile chiamano Dio *Tupa in guarani:* voce che suona: *Che cos'è?* (Maltebrun, liv. 191.) Il sovrintelligibile non potrebbe essere espresso più vivamente. *Vragus* dei Protoslavi. È il dio dei morti. Da lui *Orco*, secondo Festo. *Wrag*, diavolo, in slavone illirico: *Wrog* in polacco: *vraam*, uccido in albanese. [Nuraghe da N - uragus.-Uragus da Ur — Agus. L'Ur caldeo.] Iakobog, dio dei Protoslavi. [Iacco e Budda, dio.]

Il Lamennais copiando l'Hegel fa consistere la creazione in una limitazione che Iddio fa di se stesso. In questa limitazione consiste la produzione al di fuori del mondo, giacchè la sostanza prodotta è identica alla producente. Ma come mai Iddio può produrre se stesso fuori di sè? Come può limitarsi? Come il necessario è capace di limitazione e di contingenza? Si noti la singolare assurdità del panteismo, che facendo della creazione una limitazione, che è quanto dire una negazione, ne distrugge l'essenza mutando in negativa una virtù supremamente positiva e in una vera impotenza la somma potenza. L'error radicale del Lamennais è di aver confuso l'Ente coll'esistente; confusione nella quale il panteismo è inevitabile. Secondo errore del Lamennais è di aver confuso l'intelligibile col sovrintelligibile, e quindi di avere alterato il sovrintelligibile stesso, cioè la Trinità, coniandola sull'intelligibile. Da questi due errori congiunti ne nasce un terzo, cioè l'applicazione della Trinità divina all'universo, in che risiede tutto il suo sistema. Imperocchè, se l'esistente è l'Ente, e se il sovrintelligibile è intelligibile, ne segue che il sovrintelligi-

bile è proprietà dell'esistente non meno che dell'Ente. Per distruggere questi tre errori basta oppor loro i due punti infrascritti: 1° la formola ideale: l'Ente crea l'esistente come verità primitiva; 2° la distinzione nei tre membri della formola dal lato chiaro e intelligibile, dal lato oscuro e sovrintelligibile. Mostriamo ora che il sistema del signor Lamennais versa in effetto nei tre errori suddetti, e che per ribattere tali errori basta la nostra formola ideale.

Lamennais ammette l'esistenza di Dio e dell'universo come due veri indimostrabili. Sia in buon'ora. Mostrateci il nesso che corre fra di essi. Ma egli non può farlo, perchè la distinzione che fa tra Dio e il mondo è solo illusoria, giacchè l'uno e l'altro è una medesima sostanza.

Il sistema del Lamennais non è altro che quello dell'Hegel, rimestato con abilità e facondia di retore e nullità di filosofo. È l'ultima sperienza dell'impotenza filosofica dell'eterodossia moderna.

Mette in dubbio l'unità originale della specie. Non è qui visibile la mano della Providenza, la quale permette che l'uomo che ha più abusato della dottrina divina della fratellanza, esagerandola e facendone uno strumento di anarchia e di sangue, metta in dubbio la base fondamentale di questo dogma?

Il panteismo è acosmismo e ateismo per diversi rispetti. A rigor di logica è nullismo. Imperocchè chi vuol confondere l'Ente e l'esistente, Dio e il mondo, gli annulla. Illogicamente l'uno dei due prevale, onde è acosmista o ateista. Ma siccome nella confusione dei disuguali, la perdita maggiore è di chi sovrasta, l'idea di Dio scapita per ordinario assai più nei sistemi pan-

teistici, che quella del mondo; come si può vedere nell'Hegel è in Spinoza, i due più celebri panteisti moderni. Onde il panteismo è più ateismo che acosmismo. Tuttavia il panteista si distingue dall'ateo, in quanto il cosmo del primo contiene il Teo in potenza, è in via d'indiarsi e contiene dei conati di apoteosi.

« L'homme n'est pas bien connu quand on ne l'étudie que dans l'homme. (CUVIER, *Ap. Ann. des sciences naturelles*, tom. II, p. 462.) Ecco la condanna del psicologismo. I Cartesiani antichi e moderni pretendono ridurre al loro gretto psicologismo l'oracolo delfico, o dirò meglio socratico: *nosce te ipsum*. Ma non si avveggono che il Dio e il savio non dissero: *nosce te ipsum in te ipso;* ma sì bene in Dio. L'uomo per essere ben conosciuto dee essere studiato in tutto, cioè in Dio e nella natura. Tramezza fra l'uno e l'altra; è il secondo creatore tellurico.

II.

Ente creatore — Infinito.

La filosofia infinitesimale si fonda nell'idea di creazione. L'atto creativo è il solo atto infinito. E quindi è il tipo dell'infinito. È l'infinito reso concreto. Esso è l'*atto puro* di Aristotile. Aristotile coll'*atto puro* si accostò all'atto creativo. L'*atto puro* è la cima della filosofia antica; come l'*atto creativo* della nuova. Hegel fa una sintesi dell'Ente col nulla. Tal sintesi si trova effettivamente nell'atto creativo. L'errore di Hegel è di metter la sintesi nell'agente e non nell'atto.

Ogni determinazione è negazione, dice Spinoza e seco tutti i panteisti. Falso. È negazione quando il determinante è finito; non già se è infinito. Il determinante è sempre una mente; perchè ciò che determina l'indeterminato, che dà forma all'informe, è il pensiero. Se il pensiero è finito, come il nostro, non può certo determinar l'oggetto e appropriarselo senza limitarlo. Perciò Dio a noi è incomprensibile. Non così se il pensiero determinante è infinito; chè in tal caso la determinazione non esclude l'infinità, anzi la presuppone. Quindi Dio è infinito e infinitamente determinato a se medesimo. L'opposto del determinato non è l'infinito, ma l'indefinito. Questo è sempre indeterminato di sua natura: l'infinito attuale all'incontro è uno ed è sommamente determinato.

Gli antichi filosofi e i moderni panteisti consentono

nel credere inaccordabili l'infinità e la determinazione. Ma da questo principio applicato a Dio tirano conseguenze contrarie. Imperocchè i primi tengono Dio per determinato, personale, ma non infinito; e pongono nell'infinito l'imperfezione assoluta della materia. Gli altri fanno Dio infinito, e quindi indeterminato e impersonale. Il vero si è che determinazione non è sinonimo di limite, se non nelle cose finite. Dio è infinito e determinato infinitamente, dotato di una personalità infinita. L'infinito è personale poichè è uno. Nulla è più determinato dell'unità. Bisogna distinguere la determinazione obbiettiva dalla subbiettiva a rispetto nostro. L'infinito è indeterminato per noi, che siamo finiti e non possiamo afferrarlo (*). Ma tale indeterminazione appartiene a noi, non all'infinito. L'atto creativo è il principio dialettico che accorda l'infinito colla determinazione.

Le metafore sono tanto *dilettevoli, perchè in uno istante vi mostrano due cose in una, e vi fan passar con l'intelletto dall'una nell'altra.* (Caro, *Apol.*, p. 129.) Il diletto nasce dall'infinito. Ora noi non possiam apprender l'infinito assoluto, ma solo il creato. L'infinito creato, ombra dell'altro, consiste in ciò che tutto è in uno, e uno è in tutto. Varietà e unità accoppiate insieme. Da questa circuminsessione di ogni parte nel tutto e viceversa nasce l'infinità virtuale del mondo e la sua somiglianza coll'idea. Intuire questa circuminsessione ci piace. In ciò risiede il bello. Ma tale circuminsessione si fa in virtù delle relazioni, anzi nella relazione con-

(*) *Si legge in margine :* Aristotile pone Dio nell'*atto puro.* Ma quest'atto è finito, perchè non è creativo.

siste; che è l'unità metessica. Il bello è dunque relazione. E il piacere che dà nasce dall'intuito della metessi. Ma veder tutto in uno e uno in tutto è veder l'atto creativo. Dunque il bello è l'atto creativo. E ogni piacere sta nel creare o nel vedere a creare, nell'essere spettatore della creazione.

Il concetto degli antichi quanto all'infinito era affatto erroneo. Non che sia vero il determinato essere finito e l'indeterminato infinito, il contrario precisamente ha luogo. L'infinito infatti è determinatissimo, è la somma determinazione, poichè è uno, immutabile, ed è l'unità e l'immutabilità assoluta. Il finito al contrario è indeterminato, poichè è moltiplice, mutabile e può sussistere in infiniti modi diversi. Ma i limiti, dirassi, sono una determinazione. Anzi, essi sono l'indeterminazione stessa, poichè si possono restringere o allargare a piacimento, e non hanno in se stessi la propria misura. Così pogniamo tanto è uomo un pigmeo quanto un gigante, purchè ciascuno esprima acconciamente la umana natura. Anche nelle cose create il determinato sta nella natura, nell'idea delle cose, come quella che è idealmente infinita; non nella quantità della materia che è infinitamente variabile. Gli antichi concepivano l'infinito come indeterminato, appunto perchè ne facevano una quantità.

L'infinità potenziale è l'essenza del creato. Il che si manifesta nella generazione, che è la moltiplicazione mimetica degli individui, l'uscita del moltiplice dall'uno e del diverso dal medesimo. E la generazione da un lato, largamente presa, è l'unica operazione della natura, quando tutte le altre a lei si ordinano e riducono, e sono essa medesima sotto diverse forme. La

generazione è l'atto concreativo, parallelo inferiore e copia dell'atto creativo. E l'atto concreativo è universale, come l'universo. Dall'altro lato, la generazione è infinita virtualmente e tende a moltiplicarsi all'infinito. Quindi le infinite ricchezze che la natura profonde per assicurare la conservazione e propagazione della specie; la più parte delle quali ricchezze tornano superflue, e sono come il lusso della natura. (Vedi i fatti citati dal Burdach sul numero dei grani pollinici e delle uova.) Anzi estendendo coll'induzione queste osservazioni sperimentali, possiamo inferirne che la virtù generativa essendo la legge universale della natura, e la generazione il suo atto unico, e la procreazione il suo fine unico e sommo (giacchè la palingènesia e il fine del secondo ciclo creativo sarà il sommo della procreazione, cioè la fattura dell'unità metessica attuale), medesimamente ogni parte della natura anco minima è generatrice e ha virtù sufficiente a tal uopo. Il che si riscontra colla ipotesi del Raspail e del Link sulla cellula generatrice. Ma la cellula è già organica e effetto di una generazione anteriore. Bisogna dunque risalire al globicino, alla molecola primordiale (Oken) e accordarle pure la virtù generativa. Così ogni molecola dell'etere, ogni atomo ha la potenza di concrear l'universo. « Cette cause (la natura *naturans*, che è ideale) « est infinie, car nous avons reconnu que tel est aussi « le caractère de la force procréatrice. Voilà pourquoi « l'instinct de la propagation tend à prolonger la vie « à l'infini; voilà pourquoi il est généralement répandu « et ne s'éteint jamais. » (Burdach, t. II, p. 76.) La natura naturante è ideale, ma non divina. È la metessi. La forza generatrice e concreatrice non è dunque pro-

priamente il globicino o la cellula, o l'individuo più complicato; ma l'unità metessica e potenziale che vi soggiace. Generare e creare è un atto metessico. La mimesi non ne è che lo strumento e l'effetto.

Nuovo significa talvolta *ultimo;* onde i *novissimi* della religione, che indicano le ultime operazioni e gli ultimi successi dell'uomo e del mondo, e quelle azioni per cui il tempo si collega coll'eterno. L'eternità infatti si può chiamar novissima come si chiama antichissima (l'*antiquus dierum* di Daniele), sia perchè essendo infinita riunisce tutti gli estremi; e perchè gli estremi quando sono infiniti coincidono; onde il novissimo è antichissimo e viceversa. Il superlativo nelle lingue indica l'infinito o ciò che gli si accosta. E siccome l'infinito creato non si dà in atto, perciò i superlativi non si ponno adattare alle attualità e attuazioni cosmiche se non metaforicamente. Onde gli scrittori semplici e sobrii non amano l'uso frequente dei superlativi, e si tengono per lo più ai positivi (*). Il superlativo diventa bensì proprio, quando si applica alla potenza. Così è proprio il dire la natura è grande, e la sua potenza è grandissima. Egli è da notare che la lingua francese manca di superlativi più di tutte, anzi propriamente non ne ha, e tuttavia è la più vaga dell'eccesso e la più esagerata nelle sue forme. Onde vi supplisce alla meglio e usa le parole *immenso*, *infinito*, ecc. I superlativi, importando l'eccesso, sono poco dialettici. Perciò non garbano allo stile temperato, che gli antichi chiamavano mezzano, e che è il più dialettico di tutti. I superlativi indicando l'infinito non

(*) *Si legge in margine :* Così gli antichi.

sono proprii dei sostantivi, ma solo degli aggettivi o dei sostantivi aggettivati, come *bevitorissimo*, ecc. (Adriani.) Il solo sostantivo infinito è Dio. Gli altri sostantivi, in quanto esprimono atti, individui, sono finiti o limitati. Gli aggettivi all'incontro esprimendo astratti, qualità, idee, tengono dell'infinito. I novissimi, come dicemmo gli Ultimi, sono la palingenesia cristiana e morale dell'uomo. L'Evangelio fu il primo che infuturò veramente il pensiero umano, trasportandolo oltre il tempo e facendolo anticipatamente albergar nell'eterno. Le idee analoghe dei Gentili non avean nessuna influenza nella vita. Essi viveano incollati e confitti nel presente; non risalivano al principio, nè al fine delle cose. Erano mimetici non metessici. Il Cristianesimo fu un vero progresso dell'intelligibile, rivelò il principio e il fine, levò gli spiriti alle due metessi, e quindi all'Idea e all'eterno, e così diede anche alla filosofia una cosmologia e una filosofia compiuta.

La mente creata intende, ma non comprende l'infinito; che può solo essere compreso da se medesimo. Intendere è un accostarsi all'oggetto, senza arrivarlo, e quasi un vederlo di lontano. Comprendere è pigliarlo, afferrarlo con mano, e sfondarne il midollo e l'essenza. Vari sono i gradi dell'intendere, come vari i gradi della scienza approssimativa. L'uomo palingenesiaco si accosterà non solo all'atto estrinseco, ma all'essenza dell'infinito, senza però penetrarla. L'infinito è rispetto alla mente che lo conosce ciò che è rispetto alla cosa che lo possiede. Ora la mente creata possiede solo l'infinito potenzialmente. Dunque può conoscerlo solo approssimativamente. La cognizione approssimativa risponde a capello al possesso potenziale. Essere poten-

zialmente una cosa vuol dire aver facoltà di accostarsele infinitamente, senza mai arrivarla, giacchè un processo infinito (longitudinale o laterale) non può mai essere esausto. Ora la cognizione approssimativa dell'infinito è dello stesso genere, e importa un accostamento che è reale dalla parte dell'essere finito che si accosta, ma non reale dal canto dell'infinito che è sempre, come tale, del pari distante. Dico come tale; perchè se bene l'infinito sia sempre lontano, tuttavia lo spirito accostandosegli, cresce la cognizione finita che ne ha attualmente; e tale incremento finito basta a far sì che l'accostamento sia in esso reale.

La cognizione dell'infinito si può esprimere con questo paragone. Pognamo che noi potessimo, valicando lo spazio, accostarci a una di quelle stelle pertinenti ad alcun gruppo di nebulose, e che vanno probabilmente crescendo. Facciamo in oltre che tale stella andasse infinitamente allontanandosi da noi nello spazio colla stessa celerità che noi ce le andremmo avvicinando. Noi in tal presupposto, anche viaggiando per un tempo infinito, non potremmo mai giungerla; tuttavia crescendo essa stella ci parrebbe sempre maggiore. Ora variamo l'ipotesi, e ponghiamo che invece di crescere essa stella si allungasse sempre di mano in mano la nostra virtù visiva. La stella crescerebbe in infinità di grandezza, benchè non ci sarebbe dato mai di toccarla. Questa superiorità dell'infinito sulla mente umana è la radice e ad un tempo l'esplicazione di tutti i misteri. Rende il mistero necessario, e mostrandone la necessità lo giustifica. L'atto creativo di Dio, come Dio stesso, sono misteri, perchè sono infiniti. L'essenza stessa della creatura ci sarà sempre un mistero (poichè non lo cono-

sceremo mai così bene come Dio) perchè il creato non si può conoscere se non in quanto si conosce la sua ragione e cagione, cioè l'atto creativo, e quindi senza l'infinito.

La causalità infinita o dee spiegare la sua infinità, producendo un effetto infinito, o dando l'essere a un effetto finito, ma infinitamente, tanto che l'infinità in questo secondo modo non sia nell'effetto, ma solo nell'operazione. Il primo caso è impossibile; perchè un effetto veramente infinito sarebbe causa, e dalla causa non si distinguerebbe, onde non sarebbe effetto. Resta adunque che l'infinito produce il finito, ma infinitamente. Ora la produzione infinita del finito è la creazione sostanziale. La creazione modale dei panteisti ed emanatisti è operazione finita, indegna di Dio. La creazione sostanziale è operazione infinita, perchè supera l'infinito intervallo che corre tra il nulla e l'esistenza.

Aristotile faceva la materia *infinita* e *indeterminata*. Così gli altri antichi, pochi eccettuati. All'incontro faceano Dio finito e determinato. Questo doppio errore nasceva da due confusioni. 1° Confondevano l'infinito potenziale coll'infinito attuale; e siccome il primo ripugna a Dio e conviene alla materia, disdicevano a Dio anco il secondo. 2° Confondevano il determinato col finito e l'indeterminato coll'infinito. Dio è certo determinato, ma non finito; perchè l'infinito anzi è la somma determinazione la quale consiste a non aver termine esterno e a non determinarsi che da se medesima. Una cosa che si determina da sè solamente dee essere infinita; il termine arguisce solo finitezza, quando è estrinseco alla cosa determinata. Il termine è fine; ma il fine non è negativo, se non ha una causa esterna alla cosa che

finisce. Altrimenti è il fine, è l'identità col principio e quindi l'infinito. Ond'è che rispetto a Dio *fine* metafisico, cioè termine, e *fine* morale, cioè scopo, sono tutt'uno. Quando diciamo che Dio non ha fine, come non ebbe principio, intendiamo del principio e del fine finito. Il principio e il fine infinito s'immedesimano e sono l'eterno. — L'indeterminato poi è certo l'infinito; ma l'infinito potenziale e non attuale.

Della presunzione dell'infinito potenziale. L'infinito potenziale del mondo non sarà mai attuato, poichè alla sua attuazione si richiederebbe un tempo infinito; e il tempo infinito è sempre in potenza, non mai in atto. Da ciò segue che l'infinito creato non è mai in atto verso se stesso. Ma Iddio nella sua eternità abbraccia tutto il futuro; e quindi nella mente divina l'infinito potenziale del mondo e del tempo è appreso attualmente. Ciò si chiama la presunzione divina dell'infinito potenziale nel suo atto. Tal presunzione non può cadere nella creatura, perchè la creatura non è eterna. Lo scopo del mondo, i giudizi imperscrutabili di Dio sul mondo, la predestinazione non ponno essere appieno intesi se non mediante tal presunzione di tutto il futuro. Questo principio è importante poichè giustifica la Provvidenza intorno agli stati incompiuti e alla durata del male (eternità delle pene) nel mondo. Tale incompiutezza non ha luogo che prendendo il mondo a un'epoca finita; sparisce nel suo infinito. Ma Dio solo può afferrar questo infinito. *Dio solo può conoscere a compimento l'atto palingenesiaco, come solo può penetrare appieno l'atto creativo.* Tal principio unisce dialetticamente le imperfezioni temporarie del mondo anche nello stato palingenesiaco finito colla sua perfezione come infinito.

Cicerone piglia la voce *infinito* come sinonimo dell'*apeiron*, cioè dell'indeterminato, dove parla di quella specie di discorso che è *de infinitae rei quaestione, sine designatione personarum et temporum.* (*De Orat.*, I, 31.)

In vario limite coeli, dice Catullo (LXVI, 59). *Limes coeli,* dice Guglielmo Doering, *est quaedam coeli regio.* Dico di più che *limite del cielo* è un luogo stellato, secondo il senso pitagorico della voce; poichè il *limite* è il numero finito che distingue e circoscrive l'infinito. Lo spazio celeste è l' infinito, di cui le stelle sono la determinazione.

L'infinito di Anassimandro è περιέχον, cioè tutto abbraccia. (Schmidt, p. 31.) Qui la voce greca, se non erro, accenna al contenente. L'infinità del filosofo ionio è dunque contenente e contenuto. Come contenente è lo spazio e il vuoto immenso. Come contenuto è il miscuglio degli oppositi. (*Ib.*, p. 33.) Vedesi qui adunque il primo concetto del dialettismo. Imperocchè l'infinito di Anassimandro importa l' idea del primo momento dialettico (contenente e pugna degli oppositi); il mondo che ne esce come dal suo principio è il secondo momento, l'armonia.

Ma se Dio non è il mondo, il mondo e Dio son due e il mondo è fuori di Dio. Ora tali espressioni importano un limite in Dio. — Certo importano un limite, ma solo apparente, perchè noi non possiamo ragionar dell'infinito, se non circoscrivendolo col pensiero e col linguaggio. Ma sotto il velo di questa circoscrizione riflessiva l'infinito balena all'intuito per modo che noi non possiamo confonderla con una circoscrizione reale. Così quando si dice che il mondo e Dio son due, la voce numerale ha qui un'applicazione diversa che quando

si applica a due cose egualmente finite. Imperocchè in questo secondo caso le due cose si limitano a vicenda. Ma quando dicendo due, tu accoppi l'infinito col finito, la limitazione è dal canto dell'ultimo termine solamente. La voce *fuori* poi non ha qui che un senso metaforico e indica la distinzione della sostanzialità creata dell'Assoluto. Ora tal distinzione non che escludere l'infinito lo fonda, poichè è l'esclusione del limite dall'illimitato.

Quando l'infinito si concepisce in correlazione col finito, le relazioni limitative non affettano che uno dei termini, cioè il finito. Pogniamo, nell'infinito potenziale, l'accostarsi all'infinito suppone una mutazione e un miglioramento nell'atto finito, cioè nell'essere che all'infinito si accosta; non già nel termine e nel bersaglio infinito, che è sempre del pari distante; non nella potenza infinita, che non si scema per quanto si vada attuando. Vero è dunque il dire che il finito è più o men vicino all'infinito; ma non si può dire *e converso* che l'infinito sia più o men vicino al finito. Ciò è misterioso, ma innegabile; la matematica ne porge mille esempi; e il mistero deriva precisamente da ciò che noi non possiam comprendere l'infinito se non finitamente. Ora ciò si applichi alle relazioni di Dio col mondo. Quando si dice *Dio non è il mondo*, il limite è tutto dalla parte del mondo, non dalla parte di Dio. Non può essere dalla parte di Dio, perchè dicendo *Dio non è il mondo*, è come dire *Dio creante il mondo non è il mondo creato da esso Dio.* Ora in questa proposizione Dio comprende la virtù creatrice del limite; non può dunque essere limitato da esso limite. Vero è che i panteisti pongono la creazione in ciò che Dio limita se stesso; ma se tal frase non si piglia metaforicamente, essa im-

porta una espressa contraddizione. Imperocchè dire che l'illimitato limiti se stesso è quanto dire che l'affermazione neghi se medesima, che l'essere annulli se medesimo. I panteisti dicono che Dio non sarebbe infinito se non fosse il mondo. Ma se Dio è il mondo, Dio non può essere la causa assoluta creatrice sostanzialmente del mondo; poichè non si può creare ciò che già è. Nei due casi dunque si limita Dio; resta a vedere qual sia la limitazione reale e quale l'apparente. Ora l'escludere da Dio la causalità assoluta, è un escluderne una proprietà infinita e divina; è dunque porre un vero limite all'Assoluto. Al contrario escludere da Dio non la potenza creatrice del mondo, ma la sostanza attuale di esso, è escludere da Dio una proprietà ripugnante alla divina natura, e che è un vero limite. Nel primo caso dunque si disdice a Dio l'infinito; nel secondo si disdice il finito e quindi si afferma la sua infinità. Nè si dica che Dio è causa assoluta creando i fenomeni; perchè sarebbe più causa creando sostanze; e la causa assoluta non è tale se non è causa quanto si possa essere e concepire. Oltrechè la produzione dei fenomeni pertiene anche alla creatura; onde non può costituire la causalità assoluta e infinita, che è privilegio di Dio. Ma se Dio non è il mondo, gli manca qualche cosa, qualche parte dell'essere; e non è infinito. — Non gli manca nulla, perchè il finito è nulla verso l'infinito. Ecco qui di nuovo una di quelle relazioni misteriose, che toccano solo uno dei termini. Il finito è certo qualche cosa in se stesso, come il numero; ma nel modo che il numero è nulla verso l'unità assoluta, che ha solo virtù di produrla, così il finito è nulla verso l'infinito, perchè l'intervallo che corre tra l'uno e l'altro

è infinito. La parola *mancanza* indica un difetto; poichè non si manca di ciò che non ha nessun valore. Ora il finito non ha alcun valore verso l'infinito. L'infinito certo comprende nella sua unità ogni perfezione del finito; ma infinitamente; onde ciò non toglie che tal perfezione non sussista finitamente nel finito. La parola *mancanza* suppone che si possa aggiungere qualcosa all'essere che manca; ma il mondo non si può aggiungere a Dio, perchè quello è unità e moltiplicità finita, e questo unità infinita. Se il mondo si aggiungesse a Dio, l'aggiunto sarebbe solo apparente o riuscirebbe in effetto a una sottrazione; poichè aggiungendogli il limite, gli si torrebbe l'infinità.

Quando si dice *Dio non è il mondo*, la proposizione pare esprimere un limite in Dio. Ma il limite non è che nella frase, cioè nella natura dello spirito, che è costretto a parlare dell'infinito come se fosse finito, come è costretto a parlare del nulla come fosse qualche cosa, secondo si vede in questa sentenza: *il nulla non sussiste.* L'infinito nella sua infinità è impensabile e ineffabile altro che da se stesso. Ma la detta proposizione, non che arguire in Dio finitezza, la esclude; imperocchè equivale a questa: *l'infinito non è il finito.* La negativa *non* è certo limitativa e esclusiva; ma è tale del limite solamente. Ora, come la negazione della negazione è un'affermazione, così la limitazione e esclusione del limite è l'infinità. L'infinito non è una quantità, un numero, una somma, un aggregato. Questo infinito è bastardo, ed era quello degli antichi filosofi; in ispecie di Anassimandro, che lo chiamava περιέχον cioè abbracciante tutte le cose. (SCHMIDT, p. 31.) L'infinito certo abbraccia tutte le cose e quindi anco il finito,

ma solo infinitamente; e quindi non le contiene come finite. Le abbraccia come idee, perchè l'idea è infinita; e le abbraccia in quanto esso è causa assoluta, in quanto ha la virtù di crearle sostanzialmente. Non le abbraccia come suoi modi, perchè ne sarebbe limitato, perchè non potrebbe in tal caso abbracciarle come causa assoluta. La comprensione immaginata dai panteisti è dunque una contraddizione che si fonda in un concetto falso e ripugnante dell'infinito. I panteisti moderni tornarono indietro per questa parte, e fecero rinvertire la filosofia sino alla rozzezza dei suoi principii. L'infinito sia potenziale sia attuale è unità. Ma l'infinito potenziale non è tale che per un rispetto; poichè non ha la pienezza dell'atto. L'infinito attuale è infinito per ogni verso, e quindi perfettamente uno. Ora l'unità non è limitata dal numero; ma questo bensì dall'unità. Così Dio termina il mondo e non ne è terminato.

Plutarco colse il vero concetto inteso dagli antichi sotto il nome d'infinito quando disse che gli antichi ebbero in costume « di nominare infinito quello che « non ha termine certo nè fermezza. » (*Opusc.*, t. IV, p. 417.) Se ne deduce che gli antichi non aveano la vera idea dell'infinito, e che però quando Platone dice che Dio è finito, se ne vuole inferire che esclude la indeterminazione, non l'infinità vera, di cui il concetto gli manca come quello di creazione. Non è meraviglia che il vero infinito fosse ignoto ai Gentili, come quello che è indiviso dal principio di creazione. La dualità del Noo e dell'Ile impedisce di raffigurare il vero infinito. L'infinito dell'Hegel e di tutti i panteisti logici è appunto quello degli antichi. Il loro Dio è quindi indeterminato. Ecco in che senso i Buddisti e gli Egelisti

divinizzano il nulla. E questo nullismo relativo induce a un nullismo assoluto, perchè l'indeterminato non può sussistere se non come possibilità nel determinato. Tutto ciò che sussiste in sè è determinato; quindi l'indeterminato assoluto è il nulla assoluto.

Il continuo puro è l'uno assoluto, l'infinito, l'Ente. Il continno empirico (lo steso, rispetto allo spazio, la durata rispetto al tempo, il moto rispetto ad entrambi) è la manifestazione mimetica dell'unità metessica; infatti ogni continuo è unità. Nei due casi adunque il continuo è l'espressione dell'uno; se non che il continuo puro esprime l'unità infinita, e il continuo empirico la finita. Aristotile nota che il continuo costituisce l'unità; e che l'unità naturale ha più dell'uno che l'artificiale. (*Met.*, V, 6.)

Gli antichi filosofi ignorarono l'infinito attuale che è il vero infinito, e non colsero che l'infinito potenziale, l'απειρον, collocandolo per lo più nella materia. I moderni ortodossi parlano dell'infinito attuale, ma trascurano il potenziale, non ammettendo alcun mezzo tra l'infinito assoluto e il finito. I panteisti antichi e moderni, e sovra tutti l'Hegel confondono insieme le due spezie d'infinito, e quindi distruggono l'idea del vero infinito; rispetto al quale l'infinito potenziale è un limite che lo muta in finito. La verità è questa. Tra l'infinito assoluto, cioè l'infinito infinito, e il finito v'ha un mezzo, che è l'infinito potenziale, sintesi dell'infinito e del finito. Esso risiede nella metessi, come il finito nella mimesi, e l'infinito attuale nell'Idea. Il cronotopo rappresenta pure i due infiniti; l'uno col continuo e l'altro col discreto.

Come l'infinito cosmologico *a parte post*, cioè il pro-

gresso palingenesiaco, si adombra collo schema matematico di una potenza e progressione infinita, così l'infinito cosmologico *a parte ante*, cioè il regresso genesiaco, si può simboleggiare coll'algoritmo di una radice e frazione pure infinite.

« Tutte le cose che non sono determinate ne fanno « vacillare con la mente, » dice Aristotile. (*Rett.* III, 14.) Perciò l'indefinito e l'infinito non si possono comprendere; e benchè differentissimi, si confondono spesso insieme perchè non si possono comprendere. L'indefinito e l'infinito sono i due estremi della realtà. L'uno ne è l'infimo, l'altro il sommo grado. Tra loro tramezza il finito. Il panteismo confonde l'indefinito coll'infinito. Quindi tutti i suoi errori.

Ogni piacere come osserva il Leopardi è un conato verso il futuro. L'uomo non gode del presente; i cui beni non saziando l'animo veracemente altro non sono che vanità. *Vanitas vanitatum.* Ma il futuro in quanto diventa presente è anco una vanità, perchè l'uomo non può fermarvisi. Tuttavia il presente è vano, non come presente, ma come fuggitivo, cioè divenente passato. Il presente è vano in quanto è negativo e non è abbastanza presente, perchè da una parte non possiede il futuro e dall'altra passato diventa. Il passato è il nulla, il futuro è l'esistenza, il presente tramezza tra queste due cose ed è un corso dal nulla all'Ente assoluto. Ma il futuro a cui tende il presente non potrà beare l'uomo, se non distinguendosi dal nostro presente, rendendosi immanente e impreteribile. Ora ciò si ottiene mediante una accelerazione infinita; imperocchè come un moto infinito equivale al riposo, così un infuturamento infinito equivale a un infinito presente. Imperocchè sic-

come il passato esprime l'annientamento, come il futuro la creazione e l'ampliamento, così un infuturamento infinito è un infinito dilungamento dal passato, e quindi dal nulla. Ora la realtà che si dilunga infinitamente dal nulla non è l'esistente ma l'Ente.

L'infinito non può essere colto dallo spirito dell'uomo se non come determinato; e il determinato per l'uomo è il finito; onde segue che l'infinito dee essere circoscritto e reso finito dallo spirito nell'afferrarlo. Ma finir l'infinito è distruggerlo, ed è ciò che fanno i teocosmisti; la cui dottrina consiste nel confondere l'esistente coll'Ente per poter cogliere quest'ultimo. Per evitar la contraddizione e tuttavia aver l'intento bisogna congiunger l'esistente coll'Ente senza confonderli insieme, mediante la sintesi dell'atto creativo, e considerare l'atto creativo nella sua pienezza. La quale risiede nella teandria, che è l'unione più intima del semideo o secondo dio col primo. Per tal modo l'uomo afferra l'infinito mediante il finito seco congiunto; e afferra l'infinito come dotato di mente, moralità, santità, ecc., mediante l'unione di quella creatura, in cui più risplendono tali doti, cioè Cristo. La teandria unisce dunque i vantaggi del teocosmismo e dell'antropomorfismo senza i loro difetti. L'uomo è naturalmente inclinato a questi due sistemi, come all'idolatria, al politeismo. Ciò vedesi sovratutto nei fanciulli, nella plebe, nei popoli rozzi. La ragione si è che senza l'intervento del finito e del sensato, Dio non può rappresentarsi all'immaginazione che domina in costoro più della ragione. La teandria accoglie tutto ciò che ha di buono senza il reo nei detti errori. Vedi in Gibbon (t. II, p. 264) i rammarichi del buon Serapione nell'aver dovuto rinunziare all'antropomorfismo. L'Incarna-

zione e la Eucaristia sono le due espressioni sensate della teandria.

L'infinito degli antichi è l'indeterminato. Ora l'indeterminato è l'infinito non in atto ma in potenza. Gli antichi sono pieni di tal uso della voce *infinito*, e molti di tali usi a noi passarono. Così l'*infinito* dei verbi che cos'è se non l'indeterminato e quindi l'infinito potenziale quanto al tempo? La *definitio* è la circoscrizione, l'esclusione di tale infinito. Aristotile (*De interpretatione*) dice che *non homo* non è un vero nome, ma un *nome infinito*, come *non valet* non è un vero verbo, ma un *verbo infinito*. Qui infinito è sinonimo di negativo; perchè la negazione di un atto determinato importa una potenza infinita.

I panteisti frantendendo l'idea dell'infinito e facendone una somma credono che debba contenere il finito aggregativamente, senza addarsi che l'idea di sommo e di aggregato ripugna a quella d'infinito. L'infinito può contenere il finito in due modi, cioè finitamente e infinitamente. Secondo i panteisti lo contiene in modo finito, poichè lo abbraccia come sua parte. Laddove secondo i ctisologi lo contiene infinitamente; che è il solo modo in cui la comprensione del finito non disdica alla natura dell'infinito. Ora la comprensione infinita del finito è per via di efficienza e non di contenenza o aggregato. L'infinito comprende infinitamente il finito in quanto ha la virtù di produrlo sostanzialmente dal nulla; virtù che di sua natura è infinita e costituisce l'essenza dell'infinito versante nella potenza creatrice.

> Parendo inchiuso da quel ch'egli inchiude.
> (*Par.*, xxx, 4.)

Simbolo dell'infinito. La mente nostra pensando l'infi-

nito, pare che lo inchiuda e ne sia il contenente. Ma non è vero; poichè essa non è contenuta; e appunto perchè nol contiene, l'infinito è incomprensibile. Il sovrintelligibile ha luogo quando l'intelligibile non può capire nell'intelligente.

> Come all'ultimo suo ciascuno artista.
> (*Ib.*, 11.)

L'Ultimo vince l'artista, perchè il vero Ultimo dell'arte è palingenesiaco e quindi infinito. Il primo principio come l'ultimo fine avanzano la mimesi.

> Son di lor vero ombriferi prefazii (*temmirii*) :
> Non che da sè sian queste cose acerbe (*immature, mimetiche*),
> Ma è il difetto dalla parte tua
> Che non hai viste ancor tanto superbe (*che non sei ancora metessi*). (*Ib.*, 26, 27.)

> . . . . Così mi parve
> Di sua lunghezza divenuta tonda.
> (*Ib.*, 30.)

Ecco i due cicli.

> Poi, come gente stata sotto *larve* (*mimesi*),
> Che pare altro che prima, se si sveste
> La *sembianza* non sua in che disparve,
> Così mi si cambiaro in maggior feste
> Li fiori e le faville, sì ch'io vidi
> Ambo le corti del ciel *manifeste*.
> (*Ib.*, 31., 32.)

Ecco la trasformazione della mimesi in metessi.

> La vista mia nell'ampio e nell'altezza
> Non si smarriva, ma tutto prendeva
> Il quanto e'l quale di quella allegrezza,
> Presso e lontano lì nè pon, nè leva;
> Che, dove Dio senza mezzo governa,
> La legge natural nulla rileva.
> (*Ib.*, 40, 41.)

Ecco il continuo dello spazio, adombrato dall'identità delle distanze.

Zenone d'Elea ammetteva « une force motrice qui « régit tout, la nécessité, dont les manifestations sont « l'amour et la haine. » (RITTER, tom. I, p. 421.)

Pare che Melisso pigliasse la idea dell'infinito come positiva, non negativa, e in ciò si distinguesse dagli altri filosofi.

Dio essendo infinito, dicono i panteisti, dee abbracciare anche il finito. Sì certo; ma infinitamente, cioè in modo conforme alla natura dell'abbracciante. D'altra parte questa comprensione dee anche conformarsi all'indole dell'abbracciato. Dee dunque essere una contenenza infinita del finito, e per concepirla dobbiamo trovare un concetto, in cui l'infinito e il finito s'immedesimano insieme. Ora questo concetto sintetico è quello della creazione sostanziale e assoluta. Per essa Dio comprende infinitamente il finito, in quanto è la virtù produttrice di esso finito, la quale è infinita.

Cicerone chiama la definizione *finis:* « Sit ergo in iure civili finis hic. » (*De orat.*, I, 42.) Tacito in senso somigliante chiama le Dodici Tavole *finis aequi iuris:* (*Ann.*, III, 27.) La voce *finis*, come sinonimo di *definitio*, importa la circoscrizione, la determinazione. È l'opposto dell'infinito, dell'*apeiron.* È la forma che determina l'informe. E tal è la definizione nell'opera del pensiero. La definizione è l'idea e l'idea è la forma delle cose. Definire gli esseri è dunque cogliere l'idea che li rappresenta, e renderli intelligibili. La scienza dunque versa nelle definizioni. La matematica consiste nelle definizioni e negli assiomi.

L'infinito degli antichi (*apeiron*) era l'indeterminato;

cioè l'infinito creato, potenziale, virtuale. Ogni potenza infatti avendo un'attitudine infinita è indeterminata, indefinita di sua natura; e tal indeterminazione è un difetto, poichè nasce dalla inizialità e dalla mancanza dell'attuazione. Infinito perciò agli antichi era sinonimo d'imperfezione. Ma essi non avevano concetto dell'infinito increato, che è un atto infinito, o più tosto lo confondevano coll'infinito creato e potenziale, tale essendo a rispetto dello spirito nostro; il quale nol potendo apprendere nell'attualità sua lo confonde coll'indefinito e non può darne *definizione*.

L'indecisione e indeterminatezza dottrinale è propria di tutte le materie che si attengono alla qualità, cioè all'infinito. La determinazione cade solo nelle cose quantitative. E anche cade in esse solo quando sono finite: chè la quantità spogliandosi de' suoi limiti diventa anch'essa indeterminabile, onde le quantità che chiamansi *irrazionali*, cioè non computabili. Non è già che l'infinito sia in sè indeterminato. La confusione di queste due cose è il gran falso dei panteisti. Ma esse s'immedesimano nel nostro pensiero, come quello che sendo finito non può apprendere una determinazione infinita. Questa indeterminazione inevitabile delle cose qualitative fa l'imperfezione principale delle scienze filosofiche e religiose. Imperocchè il giudizio e la parola umana abbisognando di determinazione, ne segue che ogni proposizione umana contiene sempre del falso, del negativo, o almeno dell'inesatto. Nè si può rimediare colle clausole, le quali essendo anch'esse determinate, sono un rimedio che ha bisogno di medicina; onde anche esse vorrebbero essere rimosse dalla determinazione con altre clausole; e così via via in infinito. Da ciò

segue che l'assoluto, cioè l'infinito determinato, è impossibile nel sapere. E che per errar meno bisogna lasciare un certo vago e perplesso, quasi margine o lembo intorno a ogni conclusione. Eccoti il perchè i dettati rivelati son tutti indeterminati; tutto è vago, perplesso, nella storia e nella dottrina della rivelazione. Vi sono certo tratti distinti; ma sfumano nei dintorni. Il vero umano è come il bello; rimuove il crudo e il tagliente. Le definizioni stesse della chiesa non tolgono la circoscrizione, poichè esse sono determinate solo come esclusive. Il vizio precipuo della teologia volgare è di voler determinare l'indeterminato, e togliere il vago della rivelazione. Gli scolastici voleano dir tutto, risolvere ogni dubbio, e camminavano sempre per asserzioni assolute; in teologia spesso importa più il non definire che il definire. Fra lo scetticismo e il dogmatismo assoluto vi ha una via di mezzo, che è la sola dialettica, cioè il dogmatismo indeterminato.

Il superlativo porta seco l'idea dell'infinito. È opposto al comparativo, che implica il finito. Comparazione è fondata nella metessi, cioè relazione delle cose finite fra loro. Superlazione si fonda nell'Idea, cioè nella relazione infinita e assoluta. Quindi è che il superlativo nell'ebraico si forma dalla voce *Dio* a guisa di aggiunta. Così *monti di Dio* per monti altissimi, ecc.

Il concreto dell'infinito è l'idea. Nell'idea l'unità è immensa, eterna, determinata, individua, ecc. L'individuazione dell'idea mediante l'atto creativo ci mostra come il finito esca dall'infinito, e il moltiplice dall'uno. L'*apeiron* della filosofia antica eterodossa non è l'infinito; ma l'indefinito. Ora l'indefinito abbraccia due elementi: 1° la potenzialità infinita del finito; 2° la

sua attuazione, in quanto è indeterminata, disgiunta dall'idea e sovrintelligibile.

Plutarco avvertì il senso speciale dato dagli antichi all'*infinito apeiron*, dicendo che gli antichi intesero per infinito quello che non ha termine certo, nè fermezza. *(Disp. conviv.*, VIII, 2.)

L'infinito numerico è un infinito contraddittorio, è l'infinito finito. Ripugna infatti che l'infinito consti di parti finite. Ora ogni unità numerica è finita; i numeri si limitano reciprocamente. Democrito supponeva che vi fossero infiniti mondi come infiniti Democriti. I moderni ridono del presupposto; ma non s'avveggono ch'esso è innegabile secondo l'ipotesi dell'infinito numerico. Imperocchè l'infinito numerico dee comprendere tutto l'escogitabile, e quindi anco la moltiplicazione infinita di ogni individuo. Se non che anche con tal ripiego l'infinito numerico è sempre finito, perchè ogni individuo limita ed è limitato. Bisognerebbe inoltre supporre un numero infinito d'infiniti, e quindi un numero infinito d'infiniti d'infiniti, e così via via in infinito. L'antischema o antilogia dell'infinito numerico nasce dal trasferire nell'esistente la proprietà dell'Ente, e nell'individuo finito la proprietà dell'idea. L'idea o specie è per se stessa infinita, poichè benchè una è universale nello spazio e nel tempo. Ecco il modo con cui l'unità e l'infinità si accoppiano. L'idea è il pensiero obbiettivo; ora il pensiero obbiettivo abbraccia nella sua unità tutti i luoghi e tutti i tempi. Egli è vero che le idee specifiche sono solo infinite per un certo rispetto, in quanto si distinguono le une dalle altre. Ma il principio della moltiplicità loro e quindi della moltiplicazione non è già l'idea come idea, ma la relazione dell'idea alla sua in-

dividuazione, mediante l'atto creativo. L'individuo non può essere infinito, appunto perchè individuo e distinto dall'idea che lo rappresenta. Il solo caso in cui l'individuo può essere infinito si è quando l'individuo s'immedesima coll'Idea; il che in Dio solo si verifica. L'Idea è una perchè infinita, e infinita perchè una. L'Idea sussiste in se stessa; e questa sussistenza è una somma unità e una individualità infinita. Gli Egelisti collocando l'infinito nel numero, son costretti a negare l'individualità divina. Ma l'individualità divina e il suo accordo colla infinità risultano chiaramente dall'unità e infinità dell'Idea.

L'unità ci par finita, perchè le contrapponiamo il numero. Ma all'unità infinita il numero non si può contrapporre perchè essa ne è creatrice. La contrapposizione suppone due cose: 1° che i contrapposti siano sostanzialmente distinti; 2° che siano indipendenti. Ora di queste due doti, la prima sola si verifica nel contrapposto dell'esistente verso l'Ente. Ora tal dote sola non basta a costituire un contrapposto limitativo. Hegel per salvare l'infinità di Dio immedesima seco i contrapposti. Ripiego assurdo. Acciò i contrapposti non limitino Dio, non è già necessario d'immedesimarli seco sostanzialmente, ma solo causalmente; in quanto cioè la ragione e cagione sufficiente di tali contrapposti è Dio stesso come causa creatrice. — Nell' ignoranza di questo punto consiste il grande errore dei panteisti.

L'infinito *apeiron* dei filosofi antichi ora significa una perfezione, cioè la pienezza, l'attualità assoluta dell'essere; ora una imperfezione, cioè la potenzialità, l'incoazione, l'indeterminatezza di esso essere. Questo secondo significato è più frequente del primo, ed è comune ai Pitagorici, ad Aristotile, a Platone. Anassi-

mene parve concepire il suo elemento primitivo, non già come involto e avviluppato a guisa di seme, come Talete, ma come essenzialmente sviluppato. Quindi è che il suo *aere infinito* indica uno stato perfetto, un'attualità compiuta e senza limite. « Ainsi l'air, comme « principe ou être primitif était infini, tandis que les « choses étaient finies. » (RITTER, t. I, p. 183, 184.) Lo spirito umano confonde facilmente l'infinito coll'indeterminato, e il determinato, cioè l'attuale, col limitato. Quindi Pitagora e Aristotile hanno il limite per una perfezione. La causa dell'errore si è che lo spirito dell'uomo sendo limitato egli stesso, non può afferrare distintamente se non le cose che hanno limiti. Ma il determinato per se stesso non include il limitato; anzi lo esclude, se è perfetto; perchè ogni limite è contingente e arbitrario. La perfetta determinazione è l'atto assoluto; ora l'attualità assoluta esclude ogni limite. L'Egelismo si fonda in questa confusione dell'infinito coll'indeterminato. Quindi i rigorosi Egeliani negano la personalità divina, come quella che importa una determinazione. L'infinito di Hegel essendo indeterminato, e consistendo in una mera potenza destituita di vera forza creatrice, non può essere un atto, e quindi non è un infinito intensivo, che è il vero infinito. Ciò che ci dà l'idea dell'infinito determinato e personale è l'atto infinito: ora l'atto infinito è la creazione sostanziale. La formola ideale ci porge questo infinito personale porgendoci l'Ente come creante. L'infinito è indeterminato se si concepisce come mera sostanza; ma è determinato se si concepisce come causa; e tal determinazione non nuoce all'infinito, se la causa si concepisce come creatrice.

L'infinito di Melisso, al parer mio, si accosta al vero *infinito*; e non è l'indeterminato di Pitagora, di Parmenide, di Platone, Aristotile, ecc. Brandis non l'ha avvertito. (Pag. 211.)

Due infiniti. Il numerico o quantitativo o relativo, lo specifico o qualitativo o assoluto. Quello potenziale, questo attuale. Il primo conduce al secondo; perchè è incluso nella potenza dell'unità, che è l'infinito assoluto. L'infinito potenziale non può attuarsi se non come finito indefinitamente. Quindi la sua attuazione dà luogo all'indefinito, all'indeterminato; il quale è l'infinito degli antichi. La nozione dell'infinito è la nota di un sistema. Se esso si confonde coll'indeterminato, il sistema è panteistico. Quindi gli Orientali, i Grecolatini, i Tedeschi moderni (le tre nazioni filosofiche panteistiche) pigliano l'indefinito per infinito. L'infinito di Hegel contiene il finito, gli opposti, perchè altrimenti sarebbe limitato. Ma gli opposti limitano soltanto l'infinito, quando non ne sono creati. Se l'infinito fosse limitato dal creato, lo sarebbe da se stesso; il che ripugna. L'infinito dell'Hegel non può essere personale, perchè moltiplice. Ma il vero infinito è personale perchè uno. La personalità è l'unità intelligente e volente. La vera idea dell'infinito non si può avere senza la creazione.

L'esistente è posto fra due infiniti; grande e piccolo. L'infinito grande e piccolo è d'estensione e quantitativo, d'intensione e qualitativo. L'infinito quantitativo è quel del tempo e dello spazio. L'infinito piccolo è l'impossibilità d'annientare in idea l'esistente: imperocchè se si annientasse, l'uomo sarebbe Dio e avrebbe in sè la virtù creatrice. Sendo impossibile dunque di annientar l'esistente e afferrar il mistero della creazione, ne nasce

la divisibilità all'infinito, e quindi l'infinito in piccolo. L'infinito grande è l'impossibilità di creare in idea l'esistente. Quindi è che quando l'uomo pon limite allo spazio o al tempo, concepisce il tempo e lo spazio oltre tali limiti e così all'infinito. Così concepisce senza l'esistente, perchè lo porta seco stesso, e concepisce la possibilità indefinita di nuove creazioni.

Il grande errore dell'Hegel e altri panteisti è di porre l'infinito divino nell'idea matematica (numero e quantità) e non nell'idea dinamica (forza creatrice). Dio è infinito, non perchè tutto contenga, ma perchè tutto può creare dal nulla. Il tempo e lo spazio constano di continuo e discreto. Il continuo è semplice e s'identifica colla forza. Per questa parte il concetto matematico e il dinamico s'immedesimano; così nell'estetica i due sublimi. — E per la stessa ragione il tempo e lo spazio quanto al continuo sono una cosa sola. Il punto e il momento, come unità non si distinguono; la loro differenza consiste nella loro relazione col discreto successivo e coesistente: è estrinseca non intrinseca.

Iddio è mondo infinito: il mondo è Dio finito. Ecco l'unità e la dualità espressa dalla formola: l'unità espressa dalla creazione, la dualità dall'Ente e dall'esistente. Dio è la possibilità infinita del mondo attuata come possibilità infinita. Il possibile non solo è reale, ma ha una realtà maggiore della realtà contingente e finita, poichè è una realtà necessaria e infinita. Erra dunque a partito il Rosmini che toglie al possibile la realtà. Il possibile è l'atto puro e primo del necessario. Il possibile infinito è atto, è realtà, è individuo, poichè è l'Onnipotente.

Il Bruno e tutti i panteisti fanno l'universo infinito

attualmente; ma concedono che non è infinito totalmente. Questa è una ripugnanza che mostra il loro errore. Un infinito in sè finito è assurdo. L'infinito dee essere infinitamente tale, perchè se nol fosse avrebbe qualche limite. Tal è Dio, secondo il Bruno. E perchè non il mondo? Perchè nol può essere; e nol potendo essere, ciò prova che non possiede nè meno quell'infinità che il Bruno gli concede; poichè questa infinità è in contraddizione seco medesima. L'infinità del mondo non ripugna più a se stessa, se si considera come potenziale e non come attuale. Gli esempi matematici recati dal Bruno e dal Cusano provano soltanto la infinità potenziale. Ora l'infinità potenziale del mondo è Dio stesso. Così l'infinito discreto s'immedesima coll'infinito uno, che è totalmente infinito. L'infinito uno infatti, considerato come una potenzialità senza fine, è in atto, è Dio stesso. Il grande errore dei panteisti è di confondere l'infinito potenziale coll'attuale in ordine al numerico, e di non considerare che l'infinito discreto, come potenziale, s'immedesima coll'infinito uno e attuale, cioè con Dio.

Ammetto l'infinità dell'universo e l'identità dell'universo con Dio; ma in modo degno di Dio e ben diverso dal sogno dei panteisti. Certo l'universo, in quanto è infinito, è Dio pure; e in quanto Dio, è infinito. Ma egli è infinito come Idea, non come cosa contingente; è infinito come esemplare, non come esemplato. L'universo come idea è possibile, non reale. La possibilità dell'universo è la realtà di Dio stesso. L'universo infinito è intelligibile assolutamente, non relativamente; nè è sensibile. L'universo infinito è Idea, non metessi, nè mimesi. Tale infinità è la sola che sia ragionevole e

sublime. Ragionevole, perchè non inchiude alcun assurdo, come l'altra. Sublime, perchè sola rappresenta un vero infinito; perchè pone la meraviglia dell'infinito nell'artefice, non nell'opera. I panteisti uccellano allo strano, non al mirabile; come chi dicesse che l'ingegno di Michelangelo risiede nel marmo delle sue statue.

L'infinito numerico è possibile allo stato di metessi; impossibile nello stato di mimesi e d'Idea. Impossibile nei due estremi del sensibile e dell'Intelligibile assoluto: possibile nel mezzo, cioè nell'intelligibile relativo, che partecipa dell'uno e dell'altro. Ciò che rende impossibile l'infinito numerico nell'Idea è la natura di tale infinito, che implica i limiti, non è perfetto e ripugna all'Ente necessario e assoluto. Perciò si prova assurdo il panteismo. Ciò che rende impossibile l'infinito numerico nella mimesi è la ripugnanza di un discreto infinito che esclude il continuo. Ora l'infinito numerico applicato ai sensibili esclude l'uno e il continuo. Dunque è assurdo. Ma l'infinito numerico della metessi non ripugna, perchè si accoppia coll'uno e col continuo. E si accoppia coll'uno e col continuo, perchè consiste nella mentalità pura, la quale ha la virtù di riunire i contrari. Noi non possiamo farci un'idea chiara di tale infinito aritmeticomonadico, perchè la metessi compita è a noi sovrintelligibile atteso l'ignoranza dell'essenza. Ma lo intravvediamo, atteso la notizia che abbiamo della metessi incoativa. E le matematiche ne provano l'esistenza. Tutti gli argomenti recati dal Bruno per provare l'infinità dell'universo, sono veri applicati alla metessi, cioè all'Olimpo; falsi, se s'intendono della mimesi, cioè del Cosmo, e ancor più falsi se il Cosmo

col Teo si confonde, come appunto fece il Bruno. Si possono adunque imaginare tre infiniti: 1° intensivo, assoluto; 2° aritmetico; 3° aritmeticomonadico. Il primo appartiene a Dio solo come reale e ideale assolutamente. Il secondo a Dio come idea del mondo in quanto è la possibilità di esso. L'infinito numerico è solo reale come possibile. Il terzo agli esseri creati, all'universo, come metessi (*). La nostra sentenza occupa dunque un loco intermedio fra le due sentenze opposte dei finitisti e degli infinitisti, ed evita le ripugnanze di entrambi.

L'ordine infinito e sovrannaturale del mondo e dell'uomo è la sua metessi assoluta. La metessi assoluta è la partecipazione finita dell'infinito e dell'eterno. La metessi assoluta consiste: 1° nella conversione del sensibile in intelligibile relativo e del senziente in intelligente; 2° nella comunicazione della intelligenza coll'infinito, mediante la cognizione dell'essenza; 3° nella comunicazione dell'amore coll'infinito, mediante la beatitudine effettiva; 4° nella sempiternità o immanenza finita; 5° nella ubiquità mentale o immensità finita.

La nozione distinta e precisa dell'infinito è un privilegio della dottrina cristiana, perchè nasce dal principio di creazione. Il quale solo può suppeditare il concetto dell'Ente puro, come forza perfetta e onnipotente; e quindi dell'infinito intensivo che è il vero infinito. Fuori del dogma di creazione, l'infinito si dee concepire come numerico, cioè come uno spazio ed un tempo attuati e senza limiti. Lo spazio e il tempo come possibilità pure

(*) *Si legge in margine:* Il primo e il terzo sono attuali: il secondo solo potenziale.

presuppongono il dogma di creazione e l'idea dell'Ente. Ora l'infinito numerico si contraddice, poichè non può essere totalmente infinito. L'infinito numerico si risolve perciò nell'indeterminato e nell'inescogitabile; e tal era appunto l'*apeiron* degli antichi. Quindi è che gli antichi non avendo dell'infinito se non una notizia confusa e contraddittoria, non lo attribuirono a Dio; lo confusero colla materia; e ne fecero il contrario del bene, del vero, dell'Ente. Lo stesso succede ai panteisti e a tutta l'eterodossia moderna. Quindi la nozione schietta d'infinito è una delle note per cui l'ortodossia in universale dall'eterodossia si distingue. La scienza cristiana è perciò la sola infinita da ogni parte, come l'arte cristiana è la sola cosmopolitica e progressiva; il cosmopolitismo e il progresso essendo l'infinito della pratica (nello spazio e nel tempo). Gli antichi migliori subodorarono l'infinito nella matematica e nella metafisica; come Archimede, Melisso di Samo, Platone, ecc.; soli i moderni lo conseguirono. Le due scienze dell'infinito sono la matematica e la metafisica (creazione, Ente). La matematica e la metafisica eterodossa furono perciò imperfettissime. Furono alla matematica e metafisica moderna ciò che è la mimesi verso la metessi. L'infinito è privilegio del cristianesimo, perchè è il sovrannaturale.

L'infinito è il sovrannaturale. Il sovrannaturale è l'infinito, come principio e termine, causa efficiente e finale del finito. Il sovrannaturale è l'Ente creatore e fine del creato. È il principio del primo, il fine del secondo ciclo e il contenente di entrambi. Il finito non può stare senza l'infinito nè originalmente, nè finalmente. Perciò il sovrannaturale è necessario a ogni na-

tura finita. Necessario, come principio causante per produrla: necessario, come complemento finale per bearla. Tuttavia il sovrannaturale è gratuito, perchè non può essere meritato, nè ottenuto dalla natura. Il finito non è degno, nè fattivo dell'infinito, tuttavia vi aspira e ne ha bisogno. Il finito e il naturale tendendo all'infinito e al sovrannaturale, ne pregustano un sorso anche nei cancelli della natura e del finito, quasi richiamo al suo destino oltremondano. Tali sorsi riguardano parte la scienza e la cognizione, parte l'amore e l'azione. L'infinito e il sovrannaturale della scienza è la metafisica e la matematica (Ente, creazione). L'infinito e il sovrannaturale dell'azione è la virtù e l'arte (buono, bello). Questi quattro sorsi dell'infinito e del sovrannaturale che ci è dato di delibare quaggiù sono unificati nella Religione, che è scienza e pratica nello stesso tempo. Il Cristianesimo è la sintesi armonica degli istinti e inizii sovrannaturali e infiniti e il loro compimento. È l'infinito finito, cioè iniziale, e l'infinito dell'infinito, cioè complementare. È l'infinito rudimentale del mondo, e l'infinito perfetto oltremondano. È la protologia e la teleologia dell'infinito. Come infinito iniziale è la grazia; come infinito complementare è la gloria.

L'infinito aritmeticomonadico è possibile attualmente nella metessi compita, perchè lo è potenzialmente nella mimesi. Questa seconda possibilità è conceduta da tutti. Ma perchè nella mimesi è possibile potenzialmente? Perchè è intelligibile e il pensiero riunisce i contrari. Ma ciò che è possibile nella mimesi (metessi incoata) come intelligibile sarà possibile nella metessi perfetta come intelligente. Ora la potenzialità è all'intelligibile ciò

che è l'attualità all'intelligente. Dunque l'infinito aritmeticomonadico è possibile attualmente nella metessi perfetta. Brevemente: il Cosmo creato è numericamente infinito in quanto è un pensiero; è finito in quanto è un sensibile. L'infinità aritmeticomonadica del Cosmo creato e metessico (Olimpo) è l'ombra dell'infinità assoluta del Cosmo increato, cioè del Logo, di Dio.

L'infinito cosmico è vero come possibile e futuro, non come attuato. Quando noi immaginiamo il mondo senza limite, il nostro pensiero preoccupa l'eternità tutta quanta, e trasporta per anatopismo nello spazio reale il tempo possibile, scambiando l'una coll'altra le due forme del Cronotopo. L'infinito cosmico si può dire con verità che *sarà* reale; purchè l'esistenza espressa con questo verbo s'intenda che non verrà mai infuturato attualmente nella totalità sua, e che quindi si andrà sempre infuturando parzialmente, senza mai venirne a capo.

Quando noi pensando all'universo non ci possiamo apporre dei limiti, e diciamo l'universo essere infinito, abbiam ragione in quanto l'universo ideale effettualmente non ha limiti. Ora il mondo infinito dei Neoplatonici, del Bruno, dell'Hegel non è reale, nè ideale, ed esprime la possibilità pura. Nel confondere l'ideale col reale creato consiste l'errore di questi filosofi. Il reale creato ci è attestato dall'atto creativo e dall'incoamento metessico della mimesi. Ora la mimesi e il termine estrinseco dell'atto creativo non è infinito, ma finito.

L'infinito non esce dall'unità. Onde:

$$1^{x \text{ inf.}} = 1^1 = \sqrt[x]{1} = \sqrt[1]{1}$$

Perciò tanto è lungi che l'infinità escluda la personalità divina, all'incontro la presuppone. L'infinità di Dio non sarebbe perfetta se non fosse una e non sarebbe una se non fosse personale. La personalità è il possesso di sè; e questo possesso è tanto maggiore quanto meno si è posseduto da un'altra cosa. Dio, cioè l'unità infinita possiede se stessa infinitamente come apparisce dalla sua identità coll'infinito; e non è posseduta da altra cosa. Perciò non è limitata. Ora la sola cosa che si opponga alla personalità infinita è la limitazione. Determinazione è limitazione se è estrinseca, come quella che viene dal nostro spirito. Ma esclude la limitazione se è intrinseca. Dunque la determinazione personale non si oppone all'infinità. L'infinito determina se stesso come infinito; ecco la personalità sua.

La metessi scioglie il problema dell'infinito numerico. Questo si dà in potenza, ma non in atto; ecco i due estremi. L'infinito numerico in potenza è il continuo; l'attuazione finita del numero è il discreto. Ma la dialettica dimostra che l'infinito numerico potenziale non può stare senza l'attuale; giacchè l'atto divino abbraccia tutto il futuro. Soluzione non giusta del problema data dal Rosmini, il quale non è profondo in ontologia (1). Due sole soluzioni possibili: l'una speciosa, ma falsa, anzi assurda; l'altra misteriosa, ma vera e ortodossa. La

(1) *In questo passo il manoscritto reca parole severe intorno al Rosmini, le quali evidentemente non erano se non appunti. Ho stimato opportuno di temperare quelle espressioni: e così facendo, ho la certezza di avere interpretata la mente del Gioberti, che, avversando la dottrina metafisica del Rosmini, non intendeva punto mancar di riverenza al suo nobile ingegno.* (Nota di G. M.)

soluzione falsa e eterodossa è quella dei panteisti, o piuttosto dell'Hegel, che primo la ridusse a formola. Consiste nell'immedesimare i contraddittorii, cioè il finito e l'infinito, Dio e il mondo, il numero e l'unità assoluta. Un tal sistema spiega tutto, ma distrugge se stesso, apre il varco allo scetticismo e al nullismo, annullando il principio di contraddizione. La soluzione ortodossa dipende dalla metessi, che non è Dio, ma la creatura indiata e transumanata. Si fonda nel principio di creazione, che immedesima i contrari, non i contraddittorii. Secondo il principio metessico l'infinito numerico esiste attualmente nello stato di metessi e ripugna solo in quello di mimesi. Gli scolastici e i peripatetici neganti l'infinito numerico attuale, han ragione dello stato mimetico, han torto del metessico. E non è meraviglia, poichè la loro filosofia è tutta mimetica e non s'alza alla metessi. Ma in che consiste questo numero attuato e infinito della metessi? Notisi in prima che noi non possiamo intenderlo, precisamente perchè siamo ora nello stato mimetico. La scienza rispondendo all'esistenza, siccome la nostra esistenza attuale è mimetica, non possiamo avere una scienza metessica che non sarebbe proporzionata. La metessi è perciò poco meno misteriosa dell'Ente, anzi più per qualche parte, in quanto è un mezzo, non un estremo. L'infinito metessico è in sè sovrintelligibile come l'infinito uno di Dio. Vuolsene una prova? Si è che l'infinito uno si immedesima col numero, come si vede nella Trinità. Ma il numero divino è sovrintelligibile. E così il numero metessico. L'infinito numerico della metessi differisce dall'attuazione del numero infinito mimetico ammessa dai panteisti, perchè il primo numero è continuo e il

secondo discreto. Il numero metessico è continuo, esclude la successione del tempo. Tuttavia non è uno e continuo come Dio. È un misto di continuo e di discreto che possiamo rappresentarcelo mediante l'immedesimazione della specie cogl'individui. La specie è una e gli individui molti. Ora nello stato metessico gl'individui senza perdere l'individualità loro si unizzano concretamente nella specie, come i rami e le gemme nell'albero, e gli zoofiti nel polipato. L'unione tra i molti e l'uno è formata dall'ilo. L'ilo è il ritorno ciclico, la palingenesia, la metessi, che è l'inverso e il compimento della creazione. L'ilo ci è rappresentato dal combaciare dei raggi del circolo nell'unità del centro. Se le condizioni metessiche si considerano isolatamente, la loro oscurità può farle parere contraddittorie e arbitrarie. Non così, squadrate nel loro complesso. Tutto risponde. La metessi è intelligibile relativo, non assoluto; è sempiterna, non eterna; è sovraspaziale, non immensa; è infinita relativamente, non assolutamente.

Il cronotopo infinito è Dio, come contenente la possibilità ideale della creazione. Il cronotopo finito è l'esistente, cioè esso Dio limitato, *contractus*, come dice il Cusano. La divisibilità della materia all'infinito è solo mimetica e apparente in quanto importa un numero infinito di parti: è reale in quanto esprime l'impossibilità in cui è l'uomo di annientare dividendo le sostanze finite, cioè la creazione. Il processo divisivo infinito non si può esaurire dallo spirito perchè infinito è l'intervallo che corre tra l'esistenza e il nulla; intervallo che può solo essere vinto dalla virtù creatrice.

« Il corpo di un picciolissimo granello d'arena non « è infinito; e pure contiene una virtù infinita di e-

« stensione, per la quale voi, dividendolo, anderete al-
« l'infinito. » (Vico, t. II, p. 104.) La divisibilità all'infinito suppone adunque due cose: 1° l'impossibilità in cui noi siamo di annullar l'esistenza col fatto o col pensiero, cioè di annullar la sintesi creatrice coll'analisi; 2° la virtualità di una ampliazione e generazione successivamente infinita, che si trova in ogni sostanza finita. La potenzialità dell'infinito parvo suppone la potenzialità dell'infinito magno. I due infiniti sono correlativi e s'importano a vicenda; anzi costituiscono un solo infinito, cioè l'infinito potenziale e creato. L'infinito potenziale e creato è successivo anteriormente e posteriormente; quindi è suscettivo di divisione e moltiplicazione infinita. È una radice e una potenza infinita: $\sqrt[\infty]{1} + 1^{\infty}$

L'infinito in atto è proprio di Dio, dell'Ente; l'infinito in potenza, dell'esistente. Siccome la potenza è imagine dell'atto, perciò l'esistente, in virtù dell'infinito potenziale, è metessi e mimesi, cioè partecipazione e imitazione di Dio. Ma fra l'atto infinito e la potenza infinita vi ha un intervallo infinito, il quale non si può valicare altrimenti che dallo stesso atto infinito in quanto è creativo. L'errore dei panteisti consiste nel rovesciare le formole. Invece di collocare il primitivo, cioè Dio, nell'atto, essi lo collocano nella potenza: invece di dare al mondo un infinito virtuale, gliene danno un attuale. Così essi fan di Dio una creatura, e divinizzano il creato. L'universo essendo l'infinito in potenza, è un Dio potenziale. Tutto ciò che in Dio è atto è potenza nell'universo. Quindi i contrari virtualmente vi si immedesimano, ma non mai in atto. L'essenza

dell'Ente è un atto puro: quella del mondo una pura potenza. Quindi è che la metessi attuale universale non avrà mai luogo. Avrà bensì luogo la metessi attuale parziale, perchè essa ha fine, e passa allo stato immanente. La metessi cosmica è solo potenziale nella sua universalità, cioè come genere. È attuale nella sua parzialità, cioè come individuo perfetto, e società parziale (non universale) d'individui.

L'assurdità dell'infinito numerico attuale da ciò apparisce, che ogni parte di esso esclude l'infinità del tutto e quindi distrugge l'ipotesi. Mi spiego. Se ci sono infiniti mondi, ci dee essere un numero infinito di globi fatti come Giove. Ora Saturno non è come Giove; perciò se Saturno fosse come Giove, il numero dei globi Gioviali sarebbe maggiore, e perciò il numero attuale dei Giovi non è infinito. Vedesi da quest'esempio che, in un numero infinito di unità specificamente diverse, ciascuna di esse limita tutte le altre, e vieta che siano attualmente infinite. Questa assurdità non si trova nell'infinito numerico possibile; imperocchè i possibili non si escludono a vicenda come le esistenze reali. Dunque l'infinità possibile è la sola che competa all'universo.

SAGGIO TERZO

CREAZIONE

I.

Dell'atto creativo.

L'atto creativo è atto e potenza. Potenza non può star senza atto, nè atto senza potenza. Come potenza, l'atto creativo è il possibile assoluto; come atto è il reale assoluto. Si può egualmente chiamare potenza creativa. È atto puro; ma la voce *puro* esclude solo la potenza finita, che è negazione e non realtà. Abbiamo l'intuito dell'atto creativo in quello dello spazio e tempo puri. Il cronotopo puro è un atto e una possibilità assoluta. È un possibile che si realizza infinitamente, un reale infinito che è possibile. In ciò consiste la natura misteriosa del cronotopo che fa arrabbiare i metafisici. Chi dice che è e chi che non è. Ambo hanno ragione. Il cronotopo è reale come possibile; non è reale come reale, in quanto il reale esclude il possibile. Il cronotopo puro, cioè il continuo, è Dio. Dio è pure il possibile assoluto identico al reale assoluto. Onde l'effato leibniziano: Dio è possibile; dunque è. Si noti che l'idea di cronotopo involge la creazione. Pensando il cronotopo, lo pensi che è infinito; ecco l'Ente. Ma lo immagini finito, lo circoscrivi coll'immaginazione, e tale circoscrizione nasce dalla natura dell'infinito stesso; ti

rappresenti un luogo, un tempo particolare, un centro, un'epoca, ecc.; ecco l'esistente.

L'idea di creazione porta seco per due rispetti l'idea di nulla, di annientamento, che unita seco dà luogo a due cicli negativi: *L'esistente viene dal nulla*, *l'esistente torna al nulla*. Il primo ciclo esprime l'idea essenziale di creazione, cioè produzione dal nulla; il secondo ciclo esprime un corollario logico e necessario di tal produzione e della contingenza de' suoi effetti; cioè la possibilità e la realtà dell'annientamento. Dico possibilità per un rispetto e realtà per l'altro. Possibilità, perchè l'esistente in universale può essere annientato, e tal possibilità è necessaria; onde rispetto a lei il secondo ciclo negativo deve così significarsi: *L'esistente può tornare al nulla*. Realtà, perchè in effetto anco quando l'esistente è conservato, è tuttavia annullato per un rispetto, come vedremo. I due cicli negativi presuppongono i due cicli positivi della formola ideale, e l'idea del nulla arguisce quella di creazione. L'esistente infatti non può uscire dal nulla, se non in quanto è creato, e non può tornare al nulla, se non in quanto la realtà che possiede è ritirata dalla virtù creatrice. Il nulla non è causa efficiente, nè finale; e perciò non costituisce i due cicli negativi se non negativamente. Ora siccome tali due cicli contengono un'azione positiva espressa dalle voci *venire* o *derivare* e *tornare*, egli è chiaro che tal positività arguisce i cicli positivi della creazione. I cicli negativi presuppongono dunque i positivi. Credere il contrario e sostituire la formola negativa alla positiva è l'error dei nullisti. Ma il vero nullismo è inescogitabile e inesprimibile, perchè è l'errore assoluto. Quindi è che i nullisti contraddicono al

proprio sistema pensandolo ed affermandolo; e lo contraddicono dando al nulla un valor positivo. Il che accade ogni qual volta il concetto negativo del nulla non è preceduto dai concetti positivi di ente e di creazione. Non altrimenti errano i panteisti e i semipanteisti, costretti a positivare il non ente considerandolo come una realtà e un'efficienza. Tal errore trapela a ogni poco nel semipanteismo degli antichi Greci, ma è cospicuo nell'Egelismo dei dì nostri e nel Buddismo di Oriente. Ho detto che anche quando l'esistente è conservato, in un certo modo è annullato; onde l'idea del nulla precede e segue quella di esistente nella formola negativa, nè più nè meno che l'idea dell'ente precede e seguita nella formola ideale. L'idea del nulla segue infatti quella dell'esistente in virtù del *cangiamento*, che si connette col moto e col discreto del tempo. Il cangiamento importa il diventare e il cessare, il principio e il fine, la creazione e la distruzione, perchè non può aver luogo senza che qualche cosa che non era cominci ad essere, e ciò che era lasci di essere. Cangiamento dunque è inseparabile da produzione, dal nulla e da annientamento. Ciò che si annienta nel cangiare è modo, qualità, accidente, o come altrimenti chiamare si voglia; ma è pur qualche cosa. Ora come nella natura il cambiamento è continuo, seguita che l'annullamento è pur continuo nel mondo. La vita cosmica è dunque una continua creazione e una continua annullazione insieme intrecciate. Ma ciò che si annulla nella natura non è l'intelligibile, cioè la metessi, ma il sensibile, cioè la mimesi. Ciò che si annulla non è la forza, ma il fenomeno, che è di sua natura mimetico. E siccome la mimesi è l'involuzione e quindi la limitazione della me-

tessi, seguita che ciò che si annulla è negativo; tale annullamento è dunque la negazione della negazione; e perciò s'immedesima colla creazione. Nulla di positivo si annulla, ma solo l'elemento negativo che accompagna le cose. Tale annullamento è dunque identico alla creazione stessa, come continua e progressiva (*). Il che risponde alle querele dei pessimisti. Quindi è che l'annullamento successivo è proprio solo del cosmo e del tempo, non della palingenesia e dell'eterno. Cesserà col tempo; e infatti il tempo è la condizione di ogni cangiamento. *Praeterit figura huius mundi.*

I Romani alzarono un tempio a Venere *Verticordia*. Bel nome, che indica l'ingegno pelasgico che non colse mai distintamente l'atto creativo, avendo pure subodorato universalmente, anco nelle sue attinenze più recondite, qual si è la sua efficacia sull'animo umano. L'epiteto di *verticorde* dato a Dio cel rappresenta come l'autore di una rivoluzione del cuore e di una *conversione* (**). La *conversione* è un vocabolo cristiano, che è il correlativo del *verticorde* pelasgico, il quale ci fa ricordare il motto di Virgilio:

.... Ponuntque ferocia Poeni
Corda, volente Deo.
(*Æn. I*, 306, 307.)

Il titolo di *verticorde* fu dato a Venere; ma certo a Venere celeste, dea purissima e simbolo della generazione (creazione emanatistica) universale. Tal Venere è

(*) *Si legge in margine:* È identico alla creazione come attuazione successiva della metessi iniziale.

(**) *Si legge in margine:* Rollin, *Hist. rom.*, t. II, p. 358. — Val. Max., VIII, 13.

l'Amore platonico ed empedocleo. Perciò la statua di Venere Verticordia dovette essere innalzata dalla donna più virtuosa di Roma, come già la Dea madre di Pessinunta era stata accolta dall'uomo più virtuoso.

L'analisi dell'atto creativo dà tutti gli attributi di Dio. Così ci dà l'infinito, mediante il transito infinito che corre fra l'esistenza ed il nulla. Perciò noi pensiamo innanzi alla creazione del mondo un tempo infinito. Gli antichi non conobbero il vero infinito, perchè ignorarono l'atto creativo. « Un des traits caractéristiques par lesquels « Plotin se sépare non-seulement de Platon, mais de « presque toute l'antiquité grecque, depuis qu'elle fut « parvenue à une conscience plus claire de ses efforts, « c'est qu'il affirme de l'idée de l'infini que Philon re« doutait si fort les attributs de la perfection. » (Ritter, t. IV, p. 474.)

L'atto creativo è il mediatore fra l'Ente e l'esistente. L'esistente vede l'Ente attraverso l'atto creativo. *Sperando* il Verbo vediamo Dio. L'atto creativo impersonato è il Verbo. Il Verbo è una potenza superiore derivata dall'essenza; alla qual potenza l'atto creativo è esaltato dalla rivelazione. L'atto creativo è già razionalmente individuale, concreto, personale. Ma la sua distinzione da due altre ipostasi divine ci è data dalla rivelazione sola.

« Il y a, dans l'infini, unité absolue et absence de « tout antagonisme autre que celui de son existence et « de sa manifestation. Le plus élevé de tous les anta« gonismes est donc celui de l'existence primordiale, « intérieure et de l'activité extérieure qui en procède, « et cet antagonisme doit être partout l'intermédiaire « de la génération ou l'être en apparence procréateur. »

(BURDACH, t. I, p. 415.) Salvo il concetto panteistico che vi trapela, ciò è vero. L'atto creativo è l'antagonismo divino, la dialettica increata, base della creata. Ma nell'atto creativo bisogna distinguere l'internità dall'esternità; altrimenti si cade nel panteismo, come fa appunto l'autore tedesco. Ora l'atto creativo pertiene all'antagonismo divino e infinito, solo come interno. Per tal rispetto l'atto creativo è il Verbo distinto come persona dal padre, cioè dall'agente creatore che lo genera. Ed ecco appunto che l'emissione dell'atto creativo interno è una divina generazione. Questo atto creativo interno, che come interno è emanativo e generativo, è il tipo dell'atto creativo esterno di Dio e dell'atto concreativo delle creature, cioè della creazione divina e della generazione creata. Così il mistero della Trinità costituisce un antagonismo e una dialettica divina interna, che è esemplare della dialettica cosmica. Quattro dialettiche. 1° Divina, interna, assoluta, infinita. Trinità. Generazione e processione. 2° Divina ed esterna, assoluta pure e infinita, ma solo in quanto si collega colla dialettica interna. Creazione. Due cieli creativi, rispondenti alle persone divine. 3° Cosmica e universale. Metessi, specie, natura. 4° Cosmica e particolare. Mimesi, individuo, pianta, animale, uomo. Due di queste dialettiche sono teologiche e due cosmiche. S'intrecciano insieme. Le due coppie si corrispondono nelle particolarità loro. Così la dialettica della metessi risponde alla dialettica divina interna, e la dialettica della mimesi alla divina esterna. La prima dialettica divina e la prima cosmica sono dialettiche dell'essenza interna; la seconda divina e la seconda cosmica sono dialettiche della forma esteriore.

Che noi veggiamo l'atto creativo si prova: 1° per-

chè veggiamo il contingente come avente la sua ragione e cagione nel necessario; 2° perchè veggiamo l'individualità dell'esistente. Ora l'individualità non è altro che l'idea congiunta all'atto creativo. La facoltà che percepisce l'individuo è la percezione scozzese. Ora, se l'individuo è l'idea congiunta all'atto creativo, ne segue che la percezione ha per oggetto l'atto creativo. Vi sono dunque tre facoltà cognoscitive: ragione (o mente), percezione e sensibilità, rispondenti ai tre membri della formola ideale.

L'atto creativo è uno in sè e abbraccia nella sua unità tutta l'estensione e la durata dell'esistenza. L'esistenza universale appunto è una, e forma un solo universo (metessi), perchè in lei s'impronta l'unità dell'atto che la produce; la metessi è imagine dell'Idea creatrice. Così l'unità intrinseca dell'atto creativo diventa estrinseca; cioè si mostra nell'effetto, benchè ivi non escluda la moltiplicità. Ora l'atto creativo stendendosi nei due ordini del tempo e dello spazio infinitamente (giacchè l'esistente è potenzialmente infinito) è pure infinito attualmente nel suo effetto; giacchè la creatura è infinita attualmente verso il Creatore, non in se stessa, atteso la presunzione divina dell'infinito. La natura e il sovrannaturale sono uno nell'unità dell'atto creativo. Così pure rispetto alla natura l'azione creatrice e l'azione conservatrice di essa, o providenza, si confondono insieme. Natura, providenza, rivelazione esprimono dunque diverse attinenze e condizioni estrinseche del medesimo atto creativo che tutto abbraccia ed unifica nella sua unità infinita. La separazione di tali cose non ha luogo che nella mente nostra; giacchè anche nell'effetto, benchè distinte, non sono però separate. L'atto

creativo, anche in estrinseco, essendo uno e infinito, è perfetto; giacchè l'imperfezione importa limiti. Nell'effetto totale dell'atto creativo non vi possono essere limiti; quindi non imperfezione, quindi non colpa, non errore, non dolore, non bruttezza, che sono il mal morale, fisico, intellettivo ed estetico. Tali mali, il male universalmente non è che l'incompiutezza, il limite dell'atto creativo estrinseco. Ora l'atto creativo estrinseco non è limitato nella sua unità infinita; dunque per tal rispetto il male non vi cape e non vi può capire. Il male risiede nell'atto creativo estrinseco, come moltiplice, non come uno; come finito e imperfetto, non come perfetto e infinito. Il che torna a dire che il male non risiede nell'atto creativo come tutto, ma come parte, cioè in quegli atti creativi parziali, in cui la mente nostra risolve l'atto creativo totale e infinito. Perciò a torre il male dal mondo basta ristabilire l'atto creativo nella sua pienezza. Aggiungete ad esso ciò che gli manca; cessatene i limiti, vale a dire considerate la serie degli atti creativi parziali, come un solo atto; ristabiliteli nella loro continuità e unità concreta; rimovetene quella divisione che è un'astrattezza della vostra mente, e il male si dileguerà. Il male nelle quattro sue specie è il bene mutilato, è la negazione o limitazione di esso bene. Il bene è la fioritura del male; giacchè la colpa, l'errore, il dolore ed il brutto fioriscono coll'andar del tempo nei loro contrari. Questa fioritura è imperfetta sempre nel cosmo; ma sarà perfetta nell'Olimpo, colla palingenesia, perchè la palingenesia sola (o per meglio dire la sequenza infinita della palingenesia) è l'atto creativo nella sua pienezza. Per tal modo si concilia la permissione del male colla provi-

denza. Il male sussiste solo nelle parti astratte, non nel tutto concreto. E come sussistente nelle parti disgiunte è inevitabile, poichè altrimenti ogni parte dovrebbe essere il tutto; il che ripugna. La moltiplicità degli atti creativi considerata come una realtà obbiettiva è assurda e nasce dall'antropomorfismo; il quale non è legittimo, se non come una rappresentazione subbiettiva. Ora tutte le obbiezioni degli atei, degli epicurei, dei razionalisti contro la creazione, la providenza, la rivelazione, si fondano in tale antropomorfismo, che considera le dette opere come effetti di una sequenza di atti creativi disgiunti. Se ciò fosse, sarebbe impossibile a concepire come un Dio perfetto permetta il peccato, le miserie del giusto, l'errore dell'uomo di buona fede; come spesso neghi la grazia; come nel giro dei miracoli, delle profezie, dell'inspirazione biblica, della costituzione gerarchica, della predicazione cattolica abbia dato luogo a tante imperfezioni quanto quelle che si trovano in questi vari ordini di cose. Ma se tutte queste cose si considerino come una cosa unica, come l'effetto di un solo atto creativo, che si stende infinitamente e abbraccia nella sua universalità tutte le parti del tempo e dello spazio, il cosmo e la palingenesia, le loro imperfezioni svaniscono, come quelle che si fondano nella separazione sola. Tali imperfezioni ci appaiono come momenti parziali, limitati, passeggeri della perfezione generale; la quale versando in esseri creati non può essere perfetta e infinita in ciascuna delle sue parti, ma solo nel tutto. Così, verbigrazia, l'inspirazione della Bibbia si unisce coll'assistenza data alla Chiesa; la Scrittura colla tradizione; la tradizione colla filosofia; la Chiesa militante colla trionfante; la civiltà colla re-

ligione, ecc.; e tutte queste cose, che separate ci paiono e sono piene di mille difetti, compiendosi e interandosi scambievolmente, ci appariscono come formanti una cosa perfetta e degna di Dio veramente. Rappresentatevi il processo del creato come quella proiezione di circoli che fa un sassolino gittato nell'acqua. E supponete che la gittata si faccia in mezzo al mare e sia tale da produrre una successiva moltiplicazione di circoli, che giunga fino alle sue rive. Ognuno di tali circoli è limitato; ma a mano a mano che si moltiplicano diventano sempre maggiori; fintantochè se il mare fosse infinito, e la gittata durasse infinitamente, il circolo diverrebbe infinito, e quindi scevro di limiti. L'atto creativo è la pietruzza unica che produce la circolazione.

L'atto creativo è un passaggio; dall'Ente all'esistente. Questo passaggio è infinito, è un infinito attuale: è l'infinito dell'onnipotenza divina. Questa si manifesta finitamente nell'effetto in sè considerato, come finito attualmente; ma si manifesta in modo infinito, pel modo che lo produce, per l'intervallo infinito che supera producendolo. L'atto creativo è pure infinito attualmente in quanto contiene il passaggio dal nulla all'esistenza. Nel punto stesso che l'atto discorre dall'Ente all'esistente, trae l'esistente dal nulla. Noi concepiamo questi due moti come fatti in senso opposito; e sono entrambi infiniti. Si possono paragonare a una linea retta infinita cominciata simultaneamente dai suoi due estremi infiniti per due moti contrari che si uniscano nel mezzo ipotetico di essa linea. Finalmente l'atto creativo è anche infinito attualmente in quanto il suo effetto, l'esistente, è potenzialmente infinito. La produzione dell'infinito

virtuale è un'attualità infinita. L'atto creativo è dunque attualmente infinito per tre versi, cioè: come trapassante dall'Ente all'esistente; come operante il passaggio dal nulla all'esistenza; come producente in essa esistenza un conato verso l'infinito, un infinito in potenza. Riunisci questi tre infiniti in uno, e avrai il concetto approssimativo dell'onnipotenza divina, come attualmente infinita e l'infinità del primo ciclo creativo. L'esistente è anco infinito, ma solo potenzialmente, e in tale infinità consiste il ciclo concreativo rispondente al secondo ciclo creativo. È infinito virtualmente perchè si può esplicare in infinito. Esplicarsi, attuarsi è accostarsi alla pienezza dell'Ente, all'infinità dell'atto creativo, cioè del suo principio. L'atto concreativo è dunque infinito in quanto tende a diventare atto creativo, senza però mai poter esserlo. L'uomo, il mondo tendono a indiarsi. Questa tendenza diventa armonica e immanente; sceverata da ogni successione cronologica e da ogni conflitto, quindi da ogni pena, è la palingenesia. Ma l'infinità potenziale del finito suppone il possesso attuale, benchè finito, dell'infinità attuale, cioè dell'Ente, di Dio, dell'atto creativo. Facciasi attenta avvertenza. Acciò l'esistente aneli all'infinito, bisogna che in certo modo il possegga. Ora tal possesso è triplice e versa nella scienza, nell'amore e nell'unione sostanziale. La cognizione e l'amore riguardano la facoltà dell'esistente come mentalità pura; l'unione sostanziale riguarda la sua sostanza ed essenza. L'unione sostanziale è intrinseca alla natura dell'esistente, che nascendo dall'atto creativo e insedendo in esso è sempre appiccato all'Ente immenso ed eterno; onde abbraccia ogni stato e ogni tempo. Ma il possesso della scienza e dell'amore passa

per due gradi diversi: il cosmico e il palingenesiaco. Ma in che consiste il possesso attuale dell'infinito che si trova nel finito? Consiste nell'approssimazione. Perciò si distingue dalla medesimezza. L'approssimazione è un'identità imperfetta. Il soggetto conoscente s'immedesima in certo modo coll'oggetto conosciuto nella sintesi della cognizione; ma tale immedesimanza è imperfetta, poichè non toglie la distinzione sostanziale del soggetto e dell' oggetto. Lo stesso dicasi dell'amore. È dunque una approssimazione. Quando dunque il soggetto finito conoscente ed amante si unisce approssimativamente al suo oggetto infinito, trascorre pure un intervallo infinito attualmente; ma lo trascorre in modo finito. Trascorre attualmente un intervallo infinito; poichè tale è quello che divide Dio dalle sue fatture. Ma lo trascorre finitamente, perchè solo si approssima a Dio, e non s'identifica assolutamente con esso. Se s'identificasse assolutamente con esso, avrebbe luogo la deificazione. Ora questo non può succedere, perchè la tendenza alla deificazione è solo in potenza; l'apoteosi è una potenza creata che non passerà mai in atto. Dunque l'infinità attuale del possesso approssimativo dell'infinito divino, che si fa mediante la scienza e l'amore in questa e nell'altra vita, non fa sì che la tendenza all'infinito sia altro che potenziale. È tuttavia potenziale; perchè qualunque sia il grado di approssimazione, riman sempre un intervallo infinito da superarsi acciò essa diventi identità. L'infinità dell'esistente è dunque per ogni verso un'infinità finita. Tuttavia ci ha un vero infinito. Or come il finito può essere infinito per un certo verso? Mediante l'atto creativo, che è l'infinito assoluto. L'esistente essendo esemplato

sull'Idea infinita, e l'atto concreativo sull'atto creativo, dee partecipare della sua infinità. L'unione del finito coll'infinito è un'armonia dialettica espressa dalla formola ideale. Ora tale unione essendo doppia, come quella che abbraccia i due cicli creativi; essendovi un'unione discendente, che sta nel passaggio infinito dall'Ente all'esistente; un'unione ascendente, che versa nel passaggio pure infinito (ma solo finitamente) dall'esistente all'Ente; ne segue che vi sono due armonie dialettiche infinite, che costituiscono un dialettismo infinito, che è archetipo di tutti i dialettismi finiti. Tale doppio dialettismo infinito è espresso dai due cicli della formola ideale, e risiede nell'atto creativo e nell'atto concreativo. Questo dialettismo esterno, archetipo infinito, è esemplato sul dialettismo interno prototipo infinito della Trinità divina, che discorre pure pei due cicli trinitari risultanti dall'organismo delle persone divine.

L'atto creativo è infinito: contiene il cronotopo e non ne dipende. Riassume in sè, per virtù del continuo, l'eternità tutta quanta. È dunque eterno; ma l'effetto è nel tempo. L'effetto, cioè l'esistente, è solo uno dei due termini fra cui corre l'atto creativo; è il discreto, come l'Ente è il continuo, e come l'atto creativo è la coniugazione di entrambi. I filosofi che posero l'eternità della materia e della creazione confusero l'atto principiativo coll'effetto principiato. Principiato ed eterno ripugnano. Ma principiante ed eterno sono identici. Principiato e principiante si uniscono nella sintesi del principio.

L'ala di Platone nel *Fedro*, sulla quale disputa Plutarco (*Opusc.*, t. V, p. 334), esprime e l'intuito e la riflessione ontologica. Suona anco l'amore, che guida a

Dio come ultimo fine; nello stesso modo che la riflessione ontologica leva ad esso, come a primo principio. Cognizione e dilezione ontologica costituiscono i due cicli creativi. L'ala leva al cielo; e Dio è il sopracciclo, secondo Platone. La metafora è dunque giusta. Per mezzo dell'ala l'uccello trascende il cielo visibile, le nubi e s'invola alla nostra vista. Il sopraccielo è il cielo invisibile, in cui l'occhio si perde.

L'*ilo* è la mimesi dell'atto creativo. L'atto creativo interviene idealmente e metessicamente nel cronotopo, nel mondo metessico e nel mondo mimetico. In tutti questi casi l'atto creativo forma il transito da una cosa all'altra, il mezzo, il conduttore, l'unione, l'armonia, il dialettismo delle varie cose, e costituisce sovratutto il vincolo della causa e dell'effetto. Nel cronotopo l'atto creativo è l'intervallo o diastema tra il punto e il punto, l'istante e l'istante. Ora l'intervallo è l'infinito e il continuo. L'atto creativo si manifesta dunque nello spazio e nel tempo come continuo. Ma il continuo è in relazione organica col discreto; vale a dire che lo produce e lo collega. Il continuo è dunque in vero l'atto creativo del discreto, e il vincolo dialettico di una parte di esso discreto coll'altra. Così nella proiezione del punto ciò che fa la linea è il continuo che tramezza longitudinalmente tra un punto e l'altro; il continuo è dunque creatore della linea. Altrettanto dicasi del numero in ordine al tempo. Ma il continuo lega di più insieme i vari punti nell'unità della linea, e forma il transito dall'uno all'altro; il qual transito è infinito, consiste nella infinita forza che fa uscire da un punto discreto e finito altri punti, mediante la virtù creatrice. È dunque un ilo; ma un ilo vivo, non morto, un ilo che non solo

lega e trasfonde, ma opera efficacemente come causa infinita e creatrice. Tal ilo è dunque la forza creatrice, e nel tempo medesimo il vincolo creativo che unisce fra di loro la serie delle cause seconde create e ne fa un solo gruppo, precisamente come l'ilo dei botanici e il cordone ombilicale unisce insieme il generante e il generato, e costituisce materialmente l'unità della famiglia. L'atto creativo non solo è principio causante e mezzo o vincolo, ma anco contenente delle sue fatture, onde adempie e corre tutti i momenti del dialettismo. Nel mondo metessico l'atto creativo interviene come atto concreativo, ossia atto della causa seconda fatale o libera. Ma l'atto concreativo è di più specie. Universalmente però l'atto concreativo è atto generativo o esplicativo: poichè l'essenza dell'atto concreativo sta sempre nel generare, cioè nell'attuare il nuovo contenuto potenzialmente nell'antico. E generare è esplicare; poichè la produzione seconda è un esplicare il germe, cioè l'implicazione della potenza. La nutrizione e tutte le operazioni fisiologiche, le lettere, l'arte, la polizia, la morale sono altrettante forme di generazione. Nel mondo mimetico poi l'atto creativo interviene come moto, ilo, cordone, mezzo, conduttore, contatto, appiccagnolo, amore, combaciamento, intrecciamento.

Dell'estetica. Unificazione dei tipi del bello nell'idea suprema di Dio. Dio è bello secondo Platone e sant'Agostino. Ma come l'idea è bella se non è sensibile? Diventa sensibile mediante l'amore di Dio a noi. Dio come amante è bello. E l'amore di Dio si manifesta nei due cicli creativi, cioè nella creazione prima e nella redenzione. La sensibilità di Dio si accresce nella redenzione, mediante l'incarnazione del Verbo nel tipo umano. L'atto

creativo è il tipo dell'amore, è l'amore assoluto. Per mezzo di esso Dio è bello. La natura e l'universo è quasi l'abito sensato di Dio, per cui la Verità ci apparisce anche come Bellezza assoluta. Il mondo esteticamente è il corpo di Dio: e in questo corpo l'uomo è il capo. Quindi la bellezza di Dio sfavilla sovratutto nella persona di Cristo.

La creazione è divisione e moltiplicazione; è un algoritmo perfetto. È divisione, poichè divide l'Idea per effettuarla finitamente. È moltiplicazione, poichè riunisce le cose divise, e le accresce infinitamente colla doppia progressione aritmetica e geometrica, e colle varie ragioni delle potenze numerali. La divisione risponde al primo momento dialettico e al primo ciclo creativo; la moltiplicazione si riscontra col secondo momento dialettico e col secondo ciclo creativo. L'aritmetica coi due suoi algoritmi fondamentali è il tipo della creazione. Quindi è che Pitagora cavò dalla scienza dei numeri quella dell'Universo. La ragione si è che l'aritmetica è l'espressione del cronotopo, e il cronotopo quella dell'atto creativo. La creazione come divisione è l'analisi dell'Idea. È analisi rispetto all'infinito, cioè al Logo che è l'esemplare del Cosmo; ma quest'analisi finitamente e in se stessa è una sintesi. E tal sintesi è una potenza, che dà luogo alla moltiplicazione. La moltiplicazione germina dunque della divisione e ne è inseparabile. Il nesso delle due operazioni, dei due cicli, dei due momenti dialettici sta nell'idea di *potenza finita tendente all'infinito*. Tal potenza è triplice, cioè aritmetica, geometrica e infinitesimale (irrazionale).

L'Idea è una. Ma l'unità dell'Idea si sparpaglia in molte idee, mediante l'atto dialettico creativo. L'atto

creativo moltiplica a rispetto nostro l'intelligibile assoluto creando gl'intelligibili relativi esemplati finitamente su di esso e quindi varii e moltiplici. Ora le nostre idee generiche e specifiche sono la sintesi e il componimento dell'intelligibile unico e assoluto cogl'intelligibili relativi e individui da noi appresi come metessi inconte. Quindi nasce la moltiplicità e limitazione di esse idee.

V'ha una specie di furore « che non si genera senza « divinità e non si crea dentro a noi, ma è straniera « inspirazione e rivolgimento del discorso e senno umano, « che prende l'origine e moto da una potenza superiore, « la qual passione generalmente s'appella entusiasmo, « cioè inspirazione divina. » (Plut., *Rag. d'amore*, X.) Plutarco dice che questa è dottrina di Platone. Vedesi adunque che giusta la chiosa di Plutarco l'Ero di Platone è un'azione divina, obbiettiva, ontologica, identica all'atto creativo.

L'invenzione è creazione. Carlo Dati: « Niuna cosa più chiaramente palesa..... l'onnipotenza. » (*Vite dei pittori antichi. — Vita di Zeusi.*)

L'Idea informa lo spirito, in cui apparisce e le comunica un raggio della sua divinità. Quattro specie di unione fra l'idea e la creatura: 1° unione ipostatica, sovrintelligibile; 2° unione formale, come quella che ha luogo in tutti gli esseri creati; 3° unione intellettuale (scienza); 4° unione morale o volitiva (virtù).

La miriopsia, cioè moltiplicazione infinita dell'immagine che nasce da due miragli specchiantisi a vicenda, è l'emblema più bello della moltiplicazione dell'Idea mediante la sua rifrazione nelle menti create e l'atto creativo.

Plutarco (*Quaest. platon.*, VII, pag. 540) dice che Platone chiama nella *Repubblica* « il sole re e signore « dell'universo sensibile, sì come il bene dell'intelligi- « bile. Perciocchè parte del bene si dice quelle cose « da cui le cose visibili ricevono di parere ed essere, « sì come le intelligibili hanno questa del bene, che « siano e vengano intese. » La preminenza platonica del bene nella gerarchia ideale e la sua medesimezza con Dio, secondo l'interpretazione di Plutarco, risiede dunque in ciò che Dio è fattivo del reale e dell'intelligibile. Dunque il bene platonico inchiude la nozione dell'atto creativo.

La varietà specifica delle cose create deriva dalla maggiore o minore intensità dell'atto creativo che li produce. La pienezza dell'atto creativo è il sovrannaturale. Imperocchè tal pienezza essendo propria della palingenesia (fine del secondo ciclo), quando precede è sovrannaturale. Il sovrannaturale è un'anticipazione del compimento palingenesiaco, del fine del secondo ciclo creativo.

Rispetto all'atto creativo, la varietà di essenza è solo di gradi. L'atto creativo può crescere infinitamente di intensione e far quindi esser più perfetti. Noti che parlo d'intensione esterna, che è potenzialmente infinita e quindi ammetto varietà innumerabili. L'intensione interna è una e attualmente infinita in ogni caso. Nella vita del mondo l'atto creativo cresce in effetto del continuo d'intensione esterna, e quindi produce opere più perfette. Havvi una creazione negativa, come una creazione positiva, e intrecciata con essa. La creazione negativa è 1° l'antischema della positiva; 2° la sofistica della dialettica creatrice. Tende a sostituire il

Caos al Cosmo. È la limitazione inordinata della positiva. La causa indiretta della anticreazione è la limitazione dell'atto creativo. Il quale fu solo pieno nel Dio Uomo. Altrove è sempre più o meno incompleto, prima della palingenesia. L'Uomo Dio fu infatti l'anticipazione palingenesiaca. Fu la creatura compiuta, attuata perfettamente. La causa diretta dell'anticreazione è la causa libera e intelligenza, ma seconda. Due nel nostro mondo: l'uomo e il demonio.

L'essenza dell'anticreazione è l'errore, e il male morale; dai quali coniugati nasce il male fisico. Il demonio è una metessi pertinente a una creazione anteriore e sviata liberamente. Concetto antropomorfitico del demonio dato dalle Scritture e dalla tradizione cristiana. È un mero simbolo. Noi non possiamo farci una idea concreta dell'angelologia. L'angelo buono e reo ha colla mente umana una convenienza solo analogica. Non è meraviglia che ce ne manchi il concreto; poichè non ne ebbimo sperienza. E non ne ebbimo sperienza perchè non pertiene alla nostra creazione. Il suo concreto è sovrintelligibile. Ne abbiam solo una nozione analogica per via della rivelazione. L'angelo è uno degli infiniti possibili nell'ordine metessico. I razionalisti rigettano il demonio, perchè consta di nozioni contraddittorie. Ma la contraddizione è solo nel simbolo antropomorfitico. Si burlano della tentazione, perchè la pigliano letteralmente. Si burlano dei Padri, che veggono nell'idolatria il culto dei demoni, ecc. Ma tutto ciò è razionale se ben s'intende. L'errore e il male qualunque siasi ha una cagione prima che non può esser Dio, nè una creatura fatale. Dunque una creatura libera. Ora l'Uomo solo non può spiegare l'origine di tutto il male. Dunque ce ne

dee essere una cagione anteriore a lui, che dee essere libera, metessica, intelligente, ed è personificata nel diavolo.

La materia o natura è l'uscita dall'infinito: lo spirito il ritorno all'infinito. Ma uscita e ritorno nel senso ctisologico. Ciò che distingue questo senso dal panteistico degli Egelisti si è che il principio della natura e il fine dello spirito è l'atto creativo dell'Ente, non l'Ente in sè. Perciò il moto *a quo* e *ad quod* della natura e dello spirito è solo per modo di approssimazione, non di contatto.

Hegel comincia colla dualità poichè il suo Ente puro contiene già dei contrari, cioè il nulla. Questo inconveniente è inseparabile dall'emanatismo e dal panteismo, che non può far provenire i contrari dall'Ente se non in quanto già ci si includono. Il solo modo di evitarlo è il principio ctisologico. L'Ente non contiene i contrari, ma li crea. L'Ente è il Medesimo e l'Identico assoluto, che crea il Diverso. E perchè crea il Diverso? Perchè solo mediante il Diverso il finito può rendere imagine dell'infinito. Perchè la diversità pertiene alla natura del finito; giacchè il finito importa il limite e il limite importa il Diverso.

In che consiste l'armonia unificatrice? 1° nella rimozione degli elementi negativi (eterodossia); 2° nella conservazione degli elementi positivi, ancorchè contrarii (ortodossia); 3° nel loro reciproco organismo e nella loro coesistenza in un principio dinamico di produzione e matematico di contenenza superiore. Qual è questo principio dinamico di produzione e matematico di contenenza superiore? — È l'idea o principio di creazione, come reale e ideale. Come reale, il principio di creazione muta il Caos (*conflitto*) in Cosmo (*armonia*). Il Caos si muta in Cosmo, quando la forma si aggiunge

alla materia, e il Cosmo diviene rappresentatore del Logo. Or ciò succede, mediante il Teo, l'Idea, il principio di creazione, che crea la materia e a poco a poco l'informa. Come ideale, il principio di creazione fa lo stesso nella scienza. L'Idea è contenente e principio organico. È contenente, come immensa ed eterna; è principio organico come causa e forza infinita. Il principio di creazione parlato è il cattolicismo. Ecco come il cattolicismo è principio organico e contenente universale. L'ampliazione successiva del cattolicismo nasce dal passare di mano in mano che fanno le cose e i concetti dallo stato materiale e discorde allo stato formale ed armonico, mediante la loro organizzazione pel Logo e la loro introduzione nel medesimo.

La mentalità pura e assoluta è intelletto e volontà; è necessaria e libera. L'attività libera dell'intelligibile si scorge nella possibilità della determinazione e limitazione dell'idea pura. Così, per esempio, lo spazio e il tempo, che nella loro continuità son necessari, sono suscettivi di una infinità di limitazioni (numeri e figure), ciascuna delle quali importa l'idea di libertà. Ecco come il contingente rampolla dal necessario. La limitazione è libera nella scelta e nell'indirizzo. In ciò consiste la possibilità dell'atto creativo. Tale possibilità è necessaria e inseparabile dall'intelligibile; ma il suo termine, cioè l'atto creativo, è libero. È la libertà della necessità, e la necessità della libertà. Ciò che succede nella mentalità divina accade sino a un certo segno anco nella umana. Concependo lo spazio e il tempo noi possiamo limitarlo mentalmente a piacere. Quindi le curve infinite, e le infinite combinazioni di numeri. Bossuet ebbe ragione di avvertire che forse l'intelletto

e la volontà sono una facoltà sola. Queste due potenze sono identiche affatto nell'Ente che è la mentalità assoluta e sono i due poli della mentalità creata. La metessi perfetta è l'intelletto puro e libero. Tale sarà lo stato palingenesiaco. La moralità è dunque la fine del mondo appunto perchè tal fine consiste nella mentalità. Separare la mentalità dalla moralità è impossibile; imperocchè la mentalità importando la possibilità del contingente, importa pure l'elezione libera e quindi la creazione dell'arte. Ora la creazione dell'arte conforme alla ragione, la creazione del contingente in armonia col necessario è ciò che costituisce la moralità.

Socrate e Platone cominciano colla definizione. La definizione è la notizia dell'idea. Ora la definizione è un giudizio. Dunque ogni idea importa un giudizio. La definizione consta di genere e differenza. Il genere è l'unità; la differenza è la pluralità. Il nesso fra l'unità e la pluralità, fra il genere e la specie, e il trapasso dall'un termine all'altro si fonda sull'atto creativo. Dunque la definizione importa l'intuito dell'atto creativo. Che cosa è dunque in sostanza la definizione? È la limitazione estrinseca e contingente del Logo mediante l'atto creativo. Ma questa limitazione non è opera dell'uomo ma di Dio creatore. Dio è dunque il primo definitore, come è il primo giudice, ed è definitore perchè è creatore. L'uomo è semplice ripetitore nei due casi. La definizione umana, fondata sulla creazione divina, è dunque l'operazione analizzatrice, che divide e moltiplica l'unità del Logo. Perciò la definizione è nella scienza ciò che la creazione è nella realtà. E come l'atto creativo fa il mondo, la definizione crea le scienze, giusta Platone e i matematici. Cominciare a

filosofare colla definizione, come fanno Socrate, Platone e i geometri, è veramente cominciare col Logo e coll'atto creativo, cioè colla formola ideale. Quindi il processo socraticoplatonico è rigorosamente ontologico. Il trapasso dal genere alla specie importa l'atto creativo: è il transito dalla idealità alla realtà contingente. Il trapasso della specie all'individuo importa l'atto generativo: è il passaggio dalla monade dinamica al moltiplice del suo esplicamento. La specie rappresenta la forza nell'atto primo, nell'atto seminale, contenente un numero indefinito d'individui. Così le idee di genere, spezie, individuo, che sono i tre gradi della gerarchia ideale importano le due operazioni reali di Dio e del mondo, cioè la creazione e la generazione rispondenti ai due cicli. Vari sono i generi, gli uni più ampi degli altri. Il sommo genere è l'*ente*. Questo è il solo schiettamente assoluto. Gli altri sono sottogeneri, e hanno più o meno commisto del relativo. Questo relativo viene dall'atto creativo, cioè dall'Ente considerato come causante. Ciascuno di tali sottogeneri importa una limitazione ideale dell'*ente*, operata dall'ente medesimo (come reale) coll'atto creativo. L'atto creativo media fra il sommo genere e l'individuo (ente e esistenza). Comprende dunque il sottogenere e la spezie. Il sottogenere è *sopra* l'atto creativo, cioè fra di esso e l'Ente; la spezie è *sotto* l'atto creativo, cioè fra di esso e l'esistente. Il sottogenere e la spezie sono l'attinenza del mezzo verso gli estremi; attinenza intrinseca dell'atto creativo verso l'Ente; attinenza estrinseca dell'atto creativo verso l'esistente. Secondo i miti zendici, l'Ente come reale è il Zeruane Acherene. Come ideale sommo genere, Ormuzd. Come creante, l'Honover. Come sottogenere, Genio. Come specie, Fervere.

Il sovrintelligibile è l'essenza reale. L'essenza reale dell'Ente e delle esistenze ci è occulta, perchè coperta dal sensibile. Il velo che copre l'essenza reale dell'Ente è l'atto creativo che importa il sensibile del Cosmo. Non potendo lo spirito nostro separare l'intuito dell'Ente da quello dell'atto creativo, lo vede attraverso di esso: e quindi esso gli apparisce come Uno-moltiplice. Il velo che copre l'essenza reale delle esistenze è il sensibile, cioè l'implicazione di essa essenza.

Dico, per quanto ciò paia strano, che l'annientamento non cade che nel nulla. Ora l'annientamento del nulla è la creazione. Creazione e annientamento son dunque identici. Creare è causare il contingente, che è finito; e il limite è nulla. Questo limite non si può torre, ma si può rimuovere in infinito, a mano a mano che cresce il contingente, infinito potenzialmente. Ora l'incremento è la distruzione, l'annullamento del limite antico; nel che consiste la continua creazione. La creazione prima è l'annullamento del nulla assoluto e la posizione di un limite: la creazione seconda è l'annullamento del limite antico e il surrogamento del limite nuovo. Il limite dell'intelligibile è il sensibile; della metessi, la mimesi. L'intelligibile creato, cioè la metessi, è infinito potenzialmente, ma finito in atto. Tal limite è la mimesi. La mimesi dunque non avrà fine, ma scemerà sempre. Nè ciò si oppone alla palingenesia, perchè questa non si verificherà che approssimativamente. La palingenesia assoluta è un futuro, che distando di un infinito intervallo non sarà mai attuato (*). La palingenesia relativa è la sola che si attui. Il passaggio dal cosmo a

(*) *Si legge in margine:* Sarebbe Dio.

lei è un salto, non un passo, cioè la morte. Tien nel continuo; onde non è meglio futuro che presente o preterito. È metessica; ma pur mimetica, come limitata. La mente umana tende a finire la durata del mondo per poterla comprendere. Confonde lo scopo col termine cronologico; e dà ad entrambi il nome di *fine*. Alcuni fanno il mondo sempiterno, altri perituro. Sempiterno è l'universo, cioè il tutto. Perituri sono i mondi, cioè le parti. La morte loro, come quella degl'individui tellurici, è richiesta dalla legge di periodicità. Ma la morte è tale solo mimeticamente; metessicamente è rinascita, è nuova vita più perfetta. I pianeti telescopici e le asteroidi del nostro sistema solare sono forse frammenti di un gran pianeta che si ruppe. Ma che cos'è la rottura di un pianeta? Un fenomeno sensato, mimetico e nulla più. La morte è dunque la palingenesia relativa.

La conservazione è una, per così dirla, successiva e continuata produzione. (Bartoli, *Ricreaz. del Sa.*, II, 5. — Op., t. I, p. 131.)

Bruno chiama l'Italia *capo e destra di questo globo*. (*Opere*, I, 222.)

L'ile della filosofia greca sendo un non ente, che pur è, è una contraddizione. La quale è inevitabile, se si nega o ignora l'atto creativo; ed è il supplemento sofistico di quest'atto dialettico. Infatti l'atto creativo presuppone il nulla, da cui emerge l'esistenza. L'ile greca è la sintesi di essa esistenza e del nulla. Ciò che secondo il principio ctisologico è condizione negativa dell'esistente, diventa, secondo la teorica dell'ile, una sua proprietà. Questa teorica è dunque un nullismo dogmatico. Lo stesso nullismo si trova in molti sistemi panteistici riguardo a Dio. Così Speusippo, i Neoplatonici,

Schelling, Hegel, i Buddisti collocano esso Dio in una potenza che, escludendo ogni atto, è veramente nulla.

Vedi l'eccelso omai e la larghezza
Dell'eterno valor, poscia che tanti
Speculi fatti s'ha, in che si spezza,
Uno manendo in sè come davanti.

(DANTE, *Par.*, XXIX.)

Il *valor eterno* è l'ente creatore, l'atto creativo. Lo *spezzarsi manendo uno* è l'atto dialettico creativo, che frangendo l'infinito lo rende finito, e imita l'uno mediante il moltiplice. *Speculi* si chiaman le esistenze per indicare la loro virtù mimetica e metessica come simboleggiativi di Dio, perchè in essi s'immilla finitamente l'infinito.

Dante, *Purgat.*, XXXIII, 30, parlando della dottrina da sè dianzi nel mondo professata:

E vegga vostra via dalla divina
Distar cotanto, quanto si discorda
Da terra 'l ciel che più alto festina.

Qui *via* è dottrina, discorso, processo intellettuale e quindi anche pratica. È la *via* delle Scritture, del Petrarca e del Caro.

Dante:

Dunque a Dio convenia con le *vie* sue
Riparar l'uomo . . . .
. . . .
La divina bontà che 'l mondo imprenta
Di *proceder* per tutte le sue vie
A rilevarvi suso fu contenta:
Nè tra l'ultima notte e il primo die
Sì alto e sì magnifico *processo*
O per l'una o per l'altro fue o fie.

(*Par.*, VII, 55, 57, 58.)

Nota qui le voci *via*, *processo*, *procedere*, prese pel discorso creativo in quanto si termina ed effettua nel tempo. Linguaggio biblico e orientale. Il Tao. Le due *vie* di Dante sono la *verità* (giustizia) e misericordia: *Universae viae Domini*. (*Ps*. 24.)

Dante (*Purg*., III, 12) chiama infinita *via* i cicli divini della creazione. Qui via è analogo al דרך ebraico, al *Tao* cinese, ed è Dio creante.

Fra le città Cananee (camitiche) vinte da Giosuè vi è *Cariath Sepher*, detta poscia Dabir. (Ios., XVI, 15.) Questo nome può farci subodorare un'antica coltura. Forse era l'archivio dello Stato.

Via in buon italiano suona spesso *metodo*, *progresso filosofia*. Esempi nel Caro. Petrarca:

> Vengan quanti filosofi fur mai
> A dir di ciò: tutte lor *vie* fien basse.
> (*Part*. I, *Son*. 204.)

Via è il Tao dei Taosi, e indica il processo mentale e il moto dialettico. Quindi biblicamente Dio è *via* come è *verità*; e si parla spesso delle *vie* del *Signore*. La via è il ciclo creativo, la dialettica, il moto apparente di Dio e reale del mondo e in ispecie dell'uomo. È sinonimo di processo. La via increata è simultanea; la via successiva e finita ne è la mimesi e la metessi. Le due idee si unificano in quella di religione. Onde la religione è spesso chiamata via דרך in ebraico; voce che suona pure i consigli della Providenza. La voce *via* è pur metaforicamente intesa della religione nell'arabico dell'Alcorano e di altri scrittori; nell'etiopico; cinese; samaritano; persiano, e greco. (Gesenius, pag. 352, 353.)

Il principio di creazione è la sorgente del genio li-

bero della civiltà cristiana. Il principio di creazione importando la sostanzialità dell'esistenza, importa pure il principio della libertà: 1° libertà dell'arbitrio; 2° subordinazione necessaria di esso alla Causa prima; 3° subordinazione elettiva di esso alla Causa prima: ecco i tre dogmi che si contengono nel principio di creazione e che rimovono ogni eccesso dell'azione insana (quella che mosse gli edificatori di Babele e la civiltà camitica) e dell'inerzia. La creazione mediante la libertà si imita dall'uomo. La formola si riproduce adunque nel giro dell'esistenza dell'uomo stesso, che creando imita il suo Creatore, a cui imagine è fatto. Il principio creatore dell'uomo è l'Ingegno libero. Formola: l'*Ingegno crea la civiltà* (arte, scienza, ecc.). Ma lo strumento necessario di questa creazione è la Parola, che è data da Dio, non creata dall'uomo. La creazione dell'uomo opera su una materia preesistente come quella che gli emanatisti attribuiscono a Dio.

Nello stato immanente lo spirito afferrando l'Idea creatrice afferra se stesso come creato, nel transito dell'atto creativo e nel suo rispetto verso l'Ente; nello stato successivo afferra se stesso come creato, e in riposo come esistente. Nello stato immanente afferra l'eternità produttiva del continuo temporaneo e spaziale: nello stato successivo afferra il discreto. Tutto ciò che è fuori del tempo è da noi veduto in virtù dello stato immanente. Così le idee generali, le verità apodittiche, il verbo all'infinito, ecc. L'intuito che abbiamo dell'estemporaneo è una chiara prova della verità di tale stato. L'infinito del verbo genera i tempi, come l'Ente le esistenze e lo stato immanente lo stato successivo. Il tempo e lo spazio essendo intuiti nel passaggio dello

stato immanente allo stato successivo, questa è la ragione per cui parvero subbiettivi ad E. Kant.

State contenti umana gente al *quia*.

Il *perchè* delle cose è il secondo membro delle cose, cioè la creazione. Il verso dantesco par significare che la mente dell'uomo non può innalzarsi sul perchè, e cercare il perchè del perchè, attesochè al di sopra della creazione non v'ha più che l'Assoluto.

La dinamica umana e creata suppone una dinamica divina. La dinamica divina si fonda sulla formola ideale e sull'idea di creazione. Il principio *creativo* esemplato nell'esistente per mezzo della creazione diventa *generativo;* quindi la dinamica cosmica. L'emanatismo è la traslazione illogica della dinamica creata ed umana alla creante e divina. Frutto del psicologismo che sale dall'esistente all'Ente. L'emanatismo è vero, ma solo negli ordini dell'esistente. La dinamica cosmica non può esser prima; dee fondarsi sovra una dinamica divina e la presuppone. L'emanazione suppone la creazione, di cui è una debole imagine. La dinamica cosmica studia le forze *seconde*, la dinamica divina la forza *prima*.

« Furon le leggi dette da'Greci *Nomi* per l'autorità « e potenza ch'ebbero di *Nemein*, cioè partire egual- « mente a ciascuno quello che prima era comune infra « tutti. » (Plut., *Disp. Conv.*, II, 10.)

Come il principio di creazione è il principio universale delle scienze, quello di libertà è il principio della psicologia. Ne'due pronunciati domina l'idea di causa efficiente. Il principio di libertà importa l'Intelligenza, la Sostanza, l'Arte, come il principio di creazione importa

il Teo, il Logo, il Cosmo. L'Ente (libertà assoluta) crea le esistenze. L'esistente (libertà relativa) crea l'arte.

L'atto creativo è il sunto della formola. È il principio del mondo reale e della dialettica (mondo ideale). Onde non solo è atto creativo, ma anche dialettico. L'atto creativo importa Dio *a superiori*, cioè l'identico, e il mondo *ab inferiori*, cioè il diverso. Come dialettico l'atto creativo unisce e distingue. L'atto creativo spiega e concilia gli opposti, distinguendo l'elemento increato dal creato, come nello spazio, nel tempo, nelle idee. Le idee (il Logo) sono come lo spazio e il tempo (il Cronotopo) una sintesi del creato e dell'increato, del puro e del misto, dell'intelligibile e del sensibile.

Il principio di creazione è generativo delle categorie. Queste sono moltiplici; ma nascono da una categoria unica. Qual è dessa? Quella dell'Ente. Come mai ne discendono? Per via dell'atto creativo. Le categorie di tutti i filosofi anteriori, da Aristotile e Gotama al Kant sono inorganiche, perchè sono un moltiplice senza unità. L'Hegel organolle, ma per via di generazione, e col panteismo. Le categorie debbono essere organate per via di creazione. Esse fanno una gerarchia, in capo alle quali risiede l'idea dell'Ente. Questa fecondata dall'idea di creazione crea le categorie metafisiche, matematiche e morali. Il principio di creazione agisce sopranamente, sottanamente e parallelamente. Operando di sopra (sull'Ente) crea le idee metafisiche; in sè, le idee matematiche; di sotto le idee morali.

Il principio divisivo e quindi definitivo delle idee, cioè il principio dialettico è l'atto creativo. La divisione delle idee procede per tre gradi: 1° genere; 2° specie o differenze specifiche; 3° individuo o diffe-

renze individuali. Questo processo dialettico risponde al processo reale della creazione contenuto nei due cicli. Nel primo ciclo si crea il genere (germe universale); nel principio del secondo la specie. Nel fine del secondo ciclo (palingenesia) la specie ritorna al genere (cioè tutto il sensibile diventa intelligibile).

Citius emergit veritas ex errore quam ex confusione. (BACONE.) — Si può applicare al panteismo, che è la confusione per eccellenza; giacchè l'errore è sempre più o meno confusione.

La sostanza della filosofia si riduce al problema della creazione. Ma questo problema fondamentale spicca sovratutto nel principio della filosofia, cioè nel principio assoluto di tutte le sue storie e nel principio relativo delle sue varie instaurazioni. Lo stesso ha luogo quanto alla teologia religiosa. Quindi si può fermare come regola generale che la perfezione di un sistema e di un'epoca filosofica è sempre in ragion diretta del caso che si fa del problema ctisologico e della bontà della sua soluzione. Pitagora e Talete cominciarono da tal problema. Tutta la filosofia antesocratica fece altrettanto. Scadde coi sofisti. Platone ripigliò il problema. Le ultime Accademie lo dimenticarono. Plotino lo rinnovò. La filosofia del medio evo lo trascurò. Bruno ripigliollo; ma si può dire che nei tempi moderni fu negletto da tutti, salvochè dai panteisti che male lo sciolsero. Lo stesso dicasi delle religioni. La vera comincia colla formola.

La causalità finita differisce dall'infinita, in quanto l'una attua ciò che preesiste in potenza, e l'altra attua ciò che non preesiste finitamente in alcun modo. Questo divario è espresso nel Cronotopo mediante la radice e

la potenza. La radice produce la potenza per generazione; ma d'onde nasce la radice? Dal nulla. La radice è prodotta dal continuo per vera creazione. La sola preesistenza dell'atto nella causalità infinita è ideale. Ora l'esistenza ideale del finito è infinita, non finita.

Vi sono due specie di origini. L'assoluta e la relativa. L'assoluta è l'origine delle origini, l'origine che non ha origine, l'origine autonoma e prima come la causa prima. Tal origine non può essere che la creazione e la rivelazione. La rivelazione nell'ordine ideale risponde alla creazione nel reale; s'immedesimano nella Parola. Prova *a priori* della rivelazione. L'origine assoluta risponde all'atto primo della causa prima; è prima e autonoma. Le origini secondarie non sono vere origini. Tali sono, p. e., le scritture, le arti, ecc. Inventate dall'uomo, come di alcune accenna espressamente la Genesi. Le origini seconde appartengono alla causa seconda, come le prime alla prima. La Genesi è il libro delle Origini in universale, delle origini prime e seconde, delle origini divine e delle origini umane, della rivelazione e della civiltà. Essa esprime il sovrannaturale e l'atto o esplicazione prima della natura.

Del verbo. Il verbo *essere* è l'assoluto e esprime la creazione quando è combinato con un altro a guisa di ausiliare. Esprime sempre l'assoluto o in se stesso o in relazione colle cose create. La coniugazione del verbo *essere* importa la personalità dell'assoluto, il suo pensiero, l'eternità, ecc. L'uso del verbo *essere* come ausiliare importa la creazione.

Il principio di contraddizione non può nulla partorire se non si applica a un *dato positivo e assoluto*. Questo in matematica sono il tempo e lo spazio, che

come assoluti contentano. Ma la coscienza del Mamiani è un fatto contingente non assoluto. Dunque questo dato non basta per cominciare la filosofia teoretica. Si aggiunge che il principio di contraddizione finchè non si fonda in un concreto non contenta, perchè apparisce come una forma subbiettiva. L'Ente è il principio di contraddizione personificato e concretizzato, che produce la scienza creandola. Crea il principio della ragione sufficiente sinteticamente, come Dio crea il mondo. Il sistema teoretico del Mamiani ammette il principio di contraddizione e il fatto della coscienza. — Ora bisogna ridurre a unità questa dualità e spiegare questo fatto. Ma come? Il principio di contraddizione non basta; bisogna concretizzarlo e unirlo al principio della ragione sufficiente colla creazione.

La formola ideale riflessa contiene solo una parte dell'intuitiva. Riscontri:

Intuito.	*Riflessione.*
L'ente con tutti i suoi attributi.	Ente necessario
Creazione.	Causazione assoluta
Esistente; universo.	L'animo dell'individuo colla parte dell'universo che è in relazione secò.

I seguaci di Confusio ignorano il dogma della creazione. Racconto che il prova presso il Bartoli. (*Cina*, t. III, p. 401.)

La creazione è sintesi e analisi; l'atto creativo è sintetico e analitico. È sintetico in quanto crea dapprima la metessi iniziale, cioè l'uno universale del genere e della potenza, il cosmo virtuale. È analitico, in quanto

distingue e divide questa unità primitiva e potenziale, e ne trae degli atti e delle individualità moltiplici. Notisi infatti che la moltiplicità degli atti e degli individui erumpe dall'unità della potenza e del genere, per mezzo della divisione; e in ciò consiste il processo dialettico identico al processo creativo. La Genesi esprime la sintesi della creazione nei due primi versetti, e l'analisi nei seguenti, dove Dio opera per divisione; dividendo la luce dalle tenebre, la terra dalle acque, ecc. Ma l'analisi dialettica dell'atto creativo non è un'analisi pura, inorganica, improduttiva, distruttiva, come quella dei moderni filosofi. È all'incontro organica, produttiva, come quella della natura, perchè mista di sintesi. Che di più sintetica della riflessione, che è l'analisi dell'intuito? Della sessualità, che è l'analisi della androginia primitiva? L'analisi sintetica della natura è la medesimezza della divisione e della moltiplicazione. La natura cresce, moltiplica, amplifica, distinguendo e dividendo. Estraendo le radici, le innalza a una potenza superiore. L'estrazione di questa radice, che nell'atto stesso di essere estratta sale a una potenza superiore, è l'atto e l'individuo. L'atto, l'individuo è ad un tempo radice e potenza. Lo specchio più bello di questa identità della radice e della potenza, della divisione e della moltiplicazione è la generazione organica dei vegetabili e degli animali.

L'atto creativo è il principio dialettico dell'ideale e del reale. Come principio dialettico dell'ideale, lo è dell'intelligibile e del sovrintelligibile, dell'idea e dell'iperidea, del mistero e della evidenza. Come principio dialettico del reale, lo è del naturale e del sovrannaturale, del fenomeno e del miracolo. Principio dialettico

vuol dire principio distintivo, divisivo e conciliativo o unitivo (analisi, antitesi o antinomia, e sintesi). Perciò l'atto creativo rompe, guerreggia, pacifica l'ideale e il reale nell'ordine delle esistenze. L'Hegel pose il termine dell'atto creativo e dialettico nell'Ente stesso; il che è assurdo. Il principio creativo e dialettico quanto ai misteri li rischiara per quanto è possibile e li concilia. Non v'ha mistero la cui antinomia e ripugnanza apparente non sia dissipata dalla teorica dell'atto creativo. Tali sono la predestinazione, la grazia, l'eternità delle pene, l'Incarnazione, l'eucaristia, ecc.

Il nesso dell'intelligibile assoluto, ossia dell'ideale coll'intelligibile relativo (metessi), è l'atto creativo. Questa è la sintesi delle due cose. L'atto creativo è idea e fatto, è necessario e libero, è apodittico e contingente, secondo i termini a cui prospetta. È l'ilo, che appicca il feto cosmico alla placenta dell'immensità divina. Tal è la sintesi dell'intelligibile assoluto col relativo nella cognizione. L'idea delle cose create, come idea, è assoluta. Ma in quanto tale idea è limitata, finita, e dalle altre idee si distingue, è negativa e quindi relativa. Da che nasce questa negazione? Dall'azione creatrice, che individua contingentemente l'idea, e individuandola, la limita e circoscrive. Ma l'azione creatrice non è causa della circoscrizione se non in quanto è causa dell'individuazione. Questa non può essere intelligibile assolutamente, perchè non è l'idea, ma una contingente sua copia. Dunque è intelligibile relativamente. Tale intelligibilità è da noi conosciuta mediante l'intuito dell'atto creativo. Noi veggiamo l'atto creativo così nel suo principio necessario (Ente) come nel suo termine contingente (esistente); dunque questo termine contingente è

per noi intelligibile. Ciò è di fatto. E non solo la realtà di tal contingenza è intelligibile, ma anco la sua qualità specifica, onde dalle altre la distinguiamo. Ma qui finisce l'intelligibilità dell'esistente a rispetto nostro, poichè la sua essenza ci è occulta. Quindi noi conosciamo l'esistente imperfettamente, cioè come mimesi, e non come metessi.

L'osceno e il feroce sono i due sommi capi, e direi quasi l'ideale bifario della colpa. Muovono dai due affetti disordinati dell'amore disonesto e dell'odio. Sono anticosmici, distruttivi, tendenti al nulla, contrari al secondo ciclo creativo, perchè mirano a spegnere la vita. L'oscenità spegne la vita in germe; la crudeltà la spegne già attuata. Tutti i difetti e i falli dell'uomo anco piccoli mirano a quei due sommi disordini, e crescendo vi conducono. L'essenza dell'immoralità è la distruzione, il nulla. Come la virtù è atto creativo, la colpa è atto distruttivo, e quasi un'anticreazione, una negazione del secondo ciclo creativo. La virtù è creare, imitando il divino atto; il vizio è distruggere.

La vita reale per essere compiuta dee esprimere la vita di Dio, cioè la formola ideale, ed essere attiva e contemplativa. L'uomo infatti è un dio finito, come la Bibbia il chiama, e un secondo creatore. In ciò consiste il panteismo ragionevole. La formola ideale contiene il reale e l'ideale, a cui rispondono la vita attiva e contemplativa. Quindi la morale consta di due parti: l'azione e la scienza. L'unione di queste due cose forma la metessi perfetta. L'azione e la scienza, la vita attiva e contemplativa nella creazione si unizzano. La vita dell'uomo dee dunque essere una continua creazione. Creazione è la virtù, esterna e interna, scientifica e

operativa, psichica e cosmologica. Quindi la virtù s'immedesima colla felicità vera; poichè l'una e l'altra sono creazione. L'uomo quaggiù è creatore della virtù, della scienza, dell'arte. Ma questa creazione è imperfettissima e iniziale. Sarà perfetta nello stato metessico. Ivi l'uomo sarà secondo creatore, cioè causa instrumentale della creazione di un nuovo mondo, di una nuova natura, come gli angeli furono causa instrumentale di questo. L'angelologia ci dà l'esempio di una metessi, di una creazione che ha finito il secondo ciclo creativo; onde per induzione possiamo argomentarne approssimativamente la futura palingenesia dell'uomo.

La generazione è un sillogismo. I due sessi son le premesse; il feto la conseguenza. Lo stesso processo ha luogo nella scienza e nella natura. La connessione sillogistica e successiva dei pensieri esprime la relazione interna delle esistenze, come lo spazio e la distanza esprimono la relazione interna. La generazione tramezza tra l'esterno e l'interno, e partecipa dei due. Il germe iniziale nei corpi organici è sovrasensibile, perchè pertiene alla interiorità della forza, ed è una potenza non un atto, un universale non un individuo. Esso è come la premessa del sillogismo. Quindi hanno torto i fautori dell'epigenesi. La ragione del parallelismo che corre fra il processo della natura e quello dello spirito non è già l'identità della sostanza, come vogliono i panteisti, ma l'identità e l'unità semplicissima dell'atto creativo. La metessi è moltiplice, come finita; è una, come copia dell'Idea, di Dio. L'errore dei panteisti nasce dall'ignoranza dell'atto creativo.

Il Vico intravvide le tre idee della formola; ma solo confusamente; onde non le ha insieme composte. Sta-

bilisce il divario dell'*Ente* dall'*esistente*, come notammo altrove. Colse l'idea di creazione quando disse che *veri criterium ac regulam sit id ipsum fecisse* (p. 56, 59).

Il Vico vuole dirittamente che la Topica preceda alla Critica, secondo l'uso degli antichi, e duolsi che i moderni trascurino nell'educazione affatto la prima. (Tom. II, p. 9, 10, 11, 12.) Ma la topica degli antichi è un'arte empirica, non una scienza. Tal è quella di Aristotile e di Cicerone. La topica non può essere una scienza, e quindi anco un'arte fondata, se non mediante la teorica della formola ideale e il principio di creazione. Che cos'è infatti la topica se non *inveniendi artem*, come la definisce Tullio? (*Top.*, 2.) Ora l'inventiva è la creazione. La topica essendo l'arte creativa, la topica e la critica sono tutt'uno. Imperciocchè la stessa arte che trova, le cose trovate ordina, saggia, pesa, distribuisce. Havvi dunque un'arte superiore, che la topica e la critica comprende. Quest'arte superiore è la dialettica nel senso platonico, identica all'atto creativo.

Vico dice: « Stabilisco un *vero* che si converta col « *fatto*, e così intendo il *buono* delle scuole che con« vertono con l'*ente*. » (T. II, p. 96.) Platone infatti pone nel Buono l'essenza di Dio. La ragione del pronunziato platonico si è che il Buono importa l'idea di creazione libera; onde tanto è a dire il Buono, quanto l'Ente creante per libera elezione.

L'armonia della vita attiva colla contemplativa si fa mediante il principio di creazione; e quindi è propria dell'ingegno pelasgico.

Il nuovo è il supplemento dell'infinito, che manca alle creature, e del finito non si appagano. Il nuovo è una creazione; e la successione del nuovo erumpente

dall'antico per una creazione continua è un corso verso l'infinito senza mai fine. Ecco il perchè il nuovo tanto piace agli uomini in ogni cosa; e del bene e del bello, quando non sia condito di novità, prestissimo si annoiano. I Francesi chiamano il nuovo *originale*, perchè infatti è un'origine, una creazione. Il nuovo piace in se stesso e per la sua causa, perchè essendo una creatura, erumpe dal nulla; e siccome l'erumpere dal nulla presuppone un atto infinito, cioè l'atto creativo, perciò dà all'uomo un sorso dell'infinito. L'uomo coglie per esso in modo più vivo ed espresso la presenza e l'immanenza dell'atto creativo. Ma il nuovo non è legittimo, cioè reale e fecondo, cioè atto a produrre altro nuovo, se non si radica nell'antico, di cui è lo svolgimento. L'antico rappresenta l'eterno; l'infinito assoluto e increato l'Idea; il nuovo è l'infinito relativo e creato che nasce da quello, come le conseguenze dai principii, e l'organismo dal germe. Quindi la perfezione delle cose umane consiste nell'unione del nuovo e dell'antico. Tal è la sola originalità che valga. Tal è la prerogativa del cattolicismo. Il nuovo senza l'antico è vano: l'antico senza il nuovo è morto e infruttuoso.

L'atto creativo tramezza nel reale e nello scibile, cioè nella formola, tra Dio e l'uomo, tra l'Ente e l'esistente. È il mediatore ideale e reale, il Verbo *per quem omnia facta sunt*. Il Verbo infatti non è altro se non l'atto creativo come sussistente; Cristo è l'atto creativo individuato nell'uomo, e sensatamente. Il Verbo è la personificazione infinita ed eterna dell'atto creativo; Cristo è l'incarnazione di tal personificazione. Atto infatti e individuo si ragguagliano. L'individuo è l'atto compiuto e diuturno, e l'individuazione è la somma

azione. Atto creativo condotto al sommo è dunque individuo creativo, cioè Verbo e Cristo. L'atto creativo individuato è il mediator necessario tra Dio e l'uomo, chi voglia evitare il panteismo. Maometto ripudia tal mediatore; e in ciò risiede il vizio dell'islamismo. Imperocchè il finito, cioè l'uomo, non può salire all'infinito, cioè a Dio, senza il mediatore dell'atto creativo individuato, cioè di Cristo che è la sintesi del finito e dell'infinito. Il cristianesimo è dunque la condizione necessaria della metessi e palingenesia, ossia partecipazione dell'infinito. Da ciò nasce la grande e unica attitudine della religione cristiana a creare e avanzare l'incivilimento. Ma Cristo è un'idea, non sussiste per noi sensatamente, se non in quanto è vestito di parola, di Logo presenziale. Questa parola *presente* è la Chiesa; la quale è mediatrice non meno di Cristo tra l'uomo e Dio. La Chiesa è l'atto creativo individuato in una società. È il Sanga buddistico. Il protestantismo che ripudia la Chiesa è dunque simile all'islamismo che ripudia Cristo. Entrambi annullano il mediatore, allontanano troppo l'infinito dall'uomo o assorbono l'uomo nell'infinito. Il primo disordine conduce al sensismo, all'ateismo, allo scetticismo; il secondo al panteismo e al fatalismo. Perciò il protestantismo come l'islamismo possono abbozzare una civiltà imperfetta, non farne una perfetta; possono creare una tirannide armata, non una libertà civile. Gran somiglianza tra Maometto e Cromuello.

Creanza suona in italiano *educazione*, ed *educare* dicesi anco *creare*; molto filosoficamente, perchè l'educazione, che largamente presa è sinonimo d'incivilimento, genera una seconda natura, cioè la civiltà e

l'arte, ed è una seconda creazione. La creanza, cioè l'educazione, è dunque la virtù per cui l'uomo imita Dio e si rende creando, svolgendo i semi naturali inseriti in se stesso, ne' suoi simili, e anco nei bruti e nei vegetabili (onde dicesi latinamente e italianamente *educar le bestie e le piante*), e attuando le loro potenze. Le voci *creare* e *educare* indicano qui la stessa cosa, ma sotto diverso rispetto. La prima significa che mediante l'educazione si dà principio a una cosa che dianzi non era, cioè all'attuazione delle potenze. La seconda esprime che l'atto, preesistendo potenzialmente, ed essendo nell'intimo delle nature create riposto, l'educazione lo tira fuori, *educit*, e lo estrinseca in modo analogo (non simile) a quello con cui per l'atto creativo l'esistente erumpe dall'Ente. L'educazione o creanza è dunque una operazione metessica, che intellettualizza la mimesi, esplicandola ed attuandola. La voce *scriato* e *screato* per debole, scarno, venuto su a stento, diminuto, imperfetto, è filosofichissima, perchè indica la causa del difetto, cioè la limitazione o sospensione parziale dell'atto creativo.

Il principio di creazione è un talismano che trasforma l'errore in verità. Mi spiego. Ogni errore ha del vero, in quanto ha del positivo e del moderato; è falso, in quanto è negativo ed eccede. Ora il principio dialettico, che cerne il buono dal reo, e quindi accorda l'errore col suo contrario, è il principio di creazione. Così, verbigrazia, applica il principio di creazione al gnosticismo, all'egelianismo, all'ateismo stesso, e lo trasformi in dottrina ortodossa. L'assioma di creazione come principio dialettico è anco principio di conversione, di medicina, di terapeutica, che applicato alla

scienza sana l'errore, come applicato alla morale, alla vita pratica, al vizio rimedia. Esso è la panacea universale, il principio restitutore dell'ordine (*). E ciò a ragione; poichè l'ordine è la creazione, il vero caos è il nulla, cioè la non-creazione. Il principio di creazione, ristabilendo se stesso, riordina ogni cosa.

Il principio di creazione, come dialettico, concilia la vita attiva colla operativa, importando l'idea e la sua attuazione. Applicato alla cognizione umana, fa che la scienza è anche arte, la speculativa diventa pratica, e così la cognizione è feconda e fruttuosa. Mediante l'idea, impedisce l'arte di essere empirica; mediante l'atto, impedisce la scienza di essere sterile e inapplicabile. Evita i contrari eccessi del dualismo sensistico e del panteismo. Il principio di creazione importando l'idea e l'atto, è perciò il canone supremo della scienza e dell'arte. Ed è il solo principio del loro progresso. Perchè applicato alla scienza crea nuovi veri; applicato all'arte nuove utilità. È perciò il principio universale del progresso e della civiltà umana.

La psicologia dee essere fondata sul principio di creazione. Lo spirito umano fu sinora studiato piuttosto come sostanza che come causa. Il Fichte lo considerò come causa; ma ne fece una causa prima, e cadde nel panteismo. La vera psicologia consiste nello studio dell'uomo, come causa seconda e secondo creatore. Così la psicologia si congiunge colla morale, colla politica, coll'economia, con tutta la pratica, e diventa una scienza utile e feconda. Nello spirito considerato come

(*) *Si legge in margine:* È il solo rimedio autonomo, perchè è Dio.

agente creativo consiste l'unificazione della dualità, dell'intelletto e dell'arbitrio. Lo spirito cresce e si nutre come i corpi. Cresce mediante la virtù e la scienza, che unite fanno la potenza creatrice. Si nutre d'idee e di affetti presi dalla natura e dagli altri uomini. La società è l'ambiente principale dello spirito. Da lei piglia la luce delle idee e il calorico delle affezioni, e se le immedesima. Il compimento ultimo e sovramondano dell'incremento e della nutrizione dello spirito è la metessi e la beatitudine.

L'adorazione assoluta, cioè la latria, è il riconoscimento di un assoluto dominio, cioè dell'atto creativo, non dell'effetto creato. Tutti i popoli panteistici sono idolatri, perchè confondono l'atto creativo col creato. Il vizio del sabeismo, della zoolatria, ecc., non era già nell'adorare le stelle, le bestie, ecc., poichè queste cose, almeno nel concetto dei dotti, erano prettamente simboliche. Tuttavia tal culto era idolatrico, perchè l'oggetto invisibile a cui si riferiva non era l'Idea, ma la metessi; non il Teo, ma il Teocosmo.

Valore nel linguaggio di Dante suona *bene*. Ciò ricavasi dal luogo dove, traducendo le parole di Mosè: *Ego ostendam omne bonum tibi*, dice: *Io ti farò vedere ogni valore. (Par.*, XXVI.) Onde chiama spesso Dio *valore*. Il *valore* per cui una cosa *vale* è la realtà, la forza, l'entità, la concretezza (*); quello per cui una cosa è val esistere: valere e sussistere sono sinonimi. *Valere* è anco sinonimo di *potere;* e il potere importa la forza e l'azione. Vedesi dunque che il concetto di *valore*, nell'economia civile, fondasi sulla nozione del-

(*) *Si legge in margine:* Par., XXIX.

l'*essere*, e quindi sul principio di creazione. L'economia civile è l'arte di accrescere e usufruttuare il valor naturale delle cose, e quindi l'arte di compiere e accrescere la creazione. Il *valore* dantesco è sinonimo del *Buono* platonico. Dio è *bene* come è *valore:* le due voci importano la concretezza e sustanzialità dell'atto creativo.

Il Cosmo è la distinzione del Logo. La divisione è il processo per cui il finito sussiste e partecipa all'infinito. L'ordine del mondo suppone dunque la distinzione. Ma la divisione dee essere armonica, e così rendere imagine dell'unità del Logo. La confusione osta non meno della separazione all'armonia del Cosmo. La confusione si fonda nel panteismo, come la separazione nel dualismo. La distinzione armonica evita i due eccessi, e nasce dall'atto dialettico e creativo. I Greci a ciò accennavano chiamando *νομος* la legge, la giustizia, quasi distribuzione; perchè la giustizia è distribuitiva; da *νεμω*, *distribuire*, dividere, come osserva Platone. Perciò Anassagora e Democrito chiamavano *νομος* la distribuzione armonica degli elementi (*); e Anassagora attribuiva tale distribuzione al Noo. Perciò anco l'Amore era considerato (credo da Empedocle) come divisore degli elementi, perchè congiungitore e conciliatore dei diversi. Ora per unire i dissimili, bisogna prima disgiungere i simili.

« Tel est (dice l'Arago) le privilége du génie: il « aperçoit, il saisit des rapports là où des yeux vulgaires ne voient que des faits isolés. » *(Eloge historique de Joseph Fourier*, pag. 38.*)* L'ingegno è l'oc-

(*) *Si legge in margine:* Ritter, t. I, p. 283.

chio platonico dell'anima che afferra nel sensibile l'intelligibile. Egli perciò sviluppa l'intelligibile implicato, trasforma la mimesi in metessi, e conduce innanzi il progresso del secondo ciclo creativo. Per questa parte l'ingegno è un'imagine di Dio; è creatore e palingenesiaco; anticipa lo stato oltramondano e l'eternità. L'ingegno coglie attinenze e nulla più. Perchè? Perchè l'intelligibile da noi quaggiù conseguibile risiede nelle attinenze sole, essendoci ignota l'essenza assoluta delle cose. La relazione è un irradiamento estrinseco dell'essenza coperta dal sensibile (*). Noi conosciamo il sensibile e l'essenza pei loro effluvii, come il fisico conosce dagli effetti le forze recondite.

Fontenelle: « Quand une chose peut être de deux « façons, elle est presque toujours de celle qui nous « semblait d'abord la moins naturelle. » (Arago, *Eloge de Fourier*, p. 51.) Perchè noi non abbiamo il tipo della natura se non imperfetto. Il volgo guidato dal solo retto senso erra quasi sempre nella scienza; perchè il retto senso ivi è incompetente. — L'ingegno spesso indovina, perchè è una seconda vista, una seconda rivelazione.

Il raziocinio è la potenza del pensiero. Per esso lo spirito fa fruttare le recondite dovizie dell'intuito e imita finitamente il pensiero infinito. Il simbolo del raziocinio e la sua espressione nel Cronotopo è l'esaltamento della radice a una potenza superiore. La forza dell'ingegno consiste nel raziocinio. Il raziocinio è la sola creazione di cui l'uomo è capace; la quale consiste non

(*) *Si legge in margine:* Questa è una bella prova che il sensibile è intelligibile in se stesso.

nel fare dal nulla, ma nell'attuare le potenze recondite. Quindi ogni creazione ingegnosa è un raziocinio. L'artista, l'oratore, il poeta ragionano non manco del filosofo; ma diversamente. Il loro raziocinio procede per imagini e concretamente; non ha coscienza distinta di sè; somiglia per questo doppio rispetto al processo vitale del mondo, alla mentalità istintiva della natura. Siccome il valor dell'individuo e dei popoli consiste nel pensiero e la forza di questo nel raziocinio, perciò gli uomini e le nazioni sono tanto più grandi quanto più sono ragionatrici. Dico ragionatrici e non sofistiche. La sofistica è la dialettica fondata su falsi principii. Il raziocinio è dunque il termometro del valor delle stirpi e del loro crescere o scadere. Così la stirpe celtica è meno robusta ragionatrice della germanica e pelasgica; e i Francesi d'oggi sono meno ragionatori di quelli delle età passate. Sono dunque in istato di regresso relativo rispetto a sè, assoluto riguardo alle altre due schiatte. La debolezza dei Francesi attuali in ogni maniera di raziocinio si ravvisa non solo nella loro mendicità letteraria e filosofica, nella povertà delle imagini, nella fiacchezza e scucitura dello stile, ma eziandio nelle scienze naturali e calcolatrici, dove pur sono migliori e meritano lode. Ma tali scienze al dì d'oggi sono ridotte a pura storia, cioè a fatti, calcoli empirici, sperimenti. Apri un libro di elementi, v. g. il Pouillet e il Lacroix, e ti maraviglierai della nullità raziocinale di coloro che li hanno dettati. I Francesi dei due ultimi secoli sovrastavano di gran lunga a quelli dei dì nostri.

Il vero principio d'identità è l'atto creativo. In esso tutto s'immedesima. Un sistema d'identità fondato sul-

l'atto creativo, non che essere panteistico, recide dalla radice ogni panteistica. Ma se l'identità si colloca fuori dell'atto creativo, il panteismo è inevitabile.

Il Logo di Platone, come l'Aritmetica divina, il Cronotopo dei Pitagorici si riferiscono al secondo membro della formola, e come tali sono veri; ma in quanto suppongono la medesimezza del secondo col primo, secondo il dogma degli emanatisti, sono falsi e assurdi. Il Cronotopo e il Logo sono due spicchi di un concetto unico e si suppongono a vicenda. Pitagora e Platone si spartirono un dogma anteriore; questi se ne avvide già attempato, poichè nelle ultime sue opere è più che mai pitagorico. Qual è l'uno, donde tal dualità procede? Certo il Iao primitivo, il Zeus, il Giove doricopelasgico. Il Cronotopo e il Logo importano del pari l'uno e il moltiplice; giacchè quello inchiude il numero, e questo la moltiplicità delle idee. Contengono dunque simultaneamente un principio di medesimezza e un principio di distinzione. Ma come accordare queste due cose? Mediante la formola, che radicando il Logo e il Cronotopo nell'atto creativo, tramezzante fra l'Ente e l'esistente, spiega le loro attinenze verso i due estremi. Ma Pitagora e Platone ignoravano la creazione e la formola; e quindi erano costretti a immedesimare assolutamente i due elementi, e a considerare il moltiplice del Cronotopo e del Logo come un Primo e non come un Secondo. Il che è assurdo. Questo è il lato oscuro e imperfetto del Pitagorismo e del Platonismo, e ciò che impedì questi due sistemi di dominare universalmente. La scuola eleatica e la megarica nacquero da questo vizio dell'aritmologia e dell'ideologia pitagorica e socratica. Negarono il moltiplice per salvar l'uno.

Ma sendo pure costrette di ammettere l'apparenza della pluralità, traslocarono l'obbiezione, non la rimossero. Ella non è rimovibile che mediante il dogma della creazione, che ci mostra l'origine del discreto e del moltiplice in cui si dirompono il Cronotopo e il Logo nell'atto creativo. Noi veggiamo l'unità intrinseca di quelli attraverso il moltiplice della creazione.

II.

Cronotopo.

Infinitazione del cronotopo. È il passaggio infinito del discreto al continuo; cioè l'attuazione infinitamente graduata del discreto (infinita potenza, atto finito) in continuo (atto infinito e puro). Consiste nella successiva contrazione e nella simultanea intensione del tempo; nella simultanea dilatazione e nella successiva estensione dello spazio. Le due infinitazioni sono dunque simili e contrarie; come il tempo e lo spazio si somigliano e dissimigliano. Questo passaggio non ha luogo nel cronotopo astratto puro, che è una mera possibilità ideale ed include una perfetta similarità di parti; ma nel cronotopo concreto ed empirico. Ora la concretezza del cronotopo, quanto al tempo è nel pensiero (spirito); quanto allo spazio è nello steso (materia); quanto alla sintesi di entrambi, cioè all'unità del cronotopo, è nel moto. L'infinitazione del pensiero è l'accceleramento, la contrazione, l'intensità della riflessione infinitamente accostantesi all'intuito attuale e infinito, cioè al pensiero divino e assoluto. Perciò il pensiero riflessivo diventa sempre più celere, comprensivo, intende simultaneamente molte cose, e quindi si stende anco maggiormente nello spazio. L'infinitazione dello steso è l'aggrandimento del materiale universo, cioè la dilatazione e l'estensione dell'etere (nebulose) accostantesi sempre più all'estensione infinita identica al punto.

L'infinitazione del moto è la sua accelerazione e l'accostamento al moto infinito, che è identico alla quiete. L'infinitazione del discreto è dunque una tendenza alla propria distruzione, come discreto, cioè alla distruzione dei propri limiti, per cui esso discreto si distingue dal continuo.

Della perennità estemporanea del passato. Ciò che è non passa. Ciò che esiste è nell'atto creativo e se passasse, l'atto creativo sarebbe annullato. Ora l'annullamento è moralmente impossibile. Quindi ci fa orrore; e Leopardi dice che *fieramente gli si stringe il core a pensar che tutto passa e quasi orma non lascia.* Il passaggio eracliteo non è che un fenomeno. Tutto ciò che è creato, che esiste, perenna. Questa verità attestata dalla ragione è corroborata dalla esperienza. Fatto della memoria. In essa il passato è presente, benchè imperfettamente. Quindi il desiderio di vivere nella ricordanza altrui, della gloria, dell'immortalità e del nome. Quindi la possibilità e il diletto della storia. Ma che sono la memoria e la storia? Il senso volgare crede che siano un'*imagine* del passato. La scuola scozzese si accosta più al vero dicendo che sono non mica una imagine del passato, ma un *intuito.* Se non che l'intuito arguisce la cosa presente. La memoria e la storia sono dunque una trasformazione del passato in presente, cioè la *perennità del passato.* Ma in che modo il passato si fa presente? Infuturandosi. Noi veggiamo il passato nel futuro, cioè nell'immanenza palingenesiaca. La memoria e la storia non sono dunque una anticaglia, nè una presenzialità, ma una futurizione.

Misura del tempo è la volontà. Royer-Collard. Ma la volontà è misura subbiettiva, relativa, non obbiettiva,

nè assoluta. Questa è l'atto creativo, cioè la volontà di Dio. Kant ha ragione di considerare il tempo come fatto del pensiero. Ma ha torto di locarlo nel pensiero umano.

L'immanenza non esclude già il tempo, ma lo include e lo supera. È la simultaneità della successione, come dice Boezio. Noi abbiamo già un saggio di tal simultaneità nel pensiero, mediante la memoria. Ciò mostra come nella palingenesia vi sarà possesso e progresso, quiete e moto, godimento e aspirazione, e come essa accordi il discreto col continuo. Nello stato cosmico il discreto prevale al continuo: nel palingenesiaco il contrario.

L'intervallo del moto è la quiete, come il vuoto dei punti e la durata degli istanti. La quiete, il vuoto, la durata sono dunque il diastema, il continuo, l'infinito degli antichi, come i moti, i punti e gli istanti sono il discreto. Plutarco dice che il bello è composto di movimento e di pose o contenenze, che sono termine de' moti, come il canto è composto dei suoni e d'intervalli. (*Disp. conv.*, IX, 10.) Plutarco ivi nota che il detto di Simonide sulla pittura si può applicare al ballo con più ragione, dicendo che il ballo è una muta poesia, e la poesia un ballo parlante. E cita in prova gl'iporchemi, « che sono canzoni per ballarvi sopra, ove la « rappresentazione della poesia piglia aiuto da' gesti del « ballo, e il ballo piglia efficacia dalle parole della « poesia. » I moderni hanno dismesso l'artifizio misto degli iporchemi che ivi Plutarco chiama *canzoni a ballo*.

« Il tempo presente è l'istante che si dice individuo « ed indivisibile, è insieme da per tutto, nè si trova

« parte alcuna del mondo senza di lui. » (PLUT., *Opusc.*, t. V, p. 529.) Il tempo è dunque immenso nella semplicità dell'istante. Similmente lo spazio, cioè il punto, è eterno. Il cronotopo è dunque immenso ed eterno, senza divisione e moltiplicazione. Imagine della immensità e eternità divina. Ma l'istante unico presenziale che è da per tutto, senza moltiplicarsi, diventa punto, si confonde col punto; e il punto che, senza moltiplicarsi, dura sempre, si confonde coll'istante. Istante e punto sono dunque tutt'uno. Ciò mostra l'unità del cronotopo. Ma tale unità consiste nel continuo, non nel discreto. Il continuo è l'intervallo. Ma l'intervallo è tutt'uno col punto e coll'istante, come unità indivisibili. Il punto e l'istante pertengono al discreto solo in quanto son divisibili. E son divisibili, in quanto ammettono degli intervalli, cioè il continuo. Ammettere degl'intervalli, vuol dire essere diviso da essi; essere diviso vuol dire essere creato; poichè la creazione è una divisione. Il discreto dei punti e degli istanti è dunque divisibile dagli intervalli, in quanto è creato dal continuo. Pare a noi che vi siano più intervalli, perchè gli moltiplichiamo in ragione del numero, perchè veggiamo il continuo attraverso il discreto e nel discreto. Vedere il continuo attraverso il discreto, l'Ente attraverso l'esistente, è proprio della cognizione mimetica qual si è la nostra. La scienza mimetica vede la realtà sotto il velo di una mendace apparenza: la vede per nebbia, in nube, per cerbottana, di lungi, approssimativamente, non per contatto e vicinanza immediata. (Tal è l'intelletto dei filosofi tedeschi.) Quindi nascono le antinomie apparenti che si trovano in tale specie di conoscimento; e quelle singolarmente per cui il discreto ci par continuo

e il continuo discreto. Ma l'intervallo, il continuo è uno in se stesso: tutta la moltiplicità è nel discreto. Il vero presente, essendo unità indivisa, è il continuo, non il discreto. Ma tal presente risponde solo all'intuito; non alla riflessione, nè alla sensibilità, che non afferrano se non il discreto, perchè sono facoltà mimetiche. Intuitivamente noi siamo adunque nel continuo, cioè nell'eterno; ci siamo non necessariamente, come Dio, ma per partecipazione, metessicamente come creati. Allo stesso modo il fatto, il fenomeno, che come mimetico è nel discreto, come metessico è nel continuo; epperciò non passa e risponde a tutte le parti del tempo. Quindi l'immanenza della storia umana e divina, la presenza reale di Cristo, ecc. Ciò che passa è il discreto. Vi son due presenti: l'uno metessico ed è l'eternità, la quale perciò si definisce un eterno presente; l'altro mimetico, ed è il discreto.

« I numeri sono prima delle figure, sì come la unità « prima del punto, perciocchè il punto in positura è « unità. » (PLUT., *Opusc.*, t. V, p. 532.) Ora il numero viene dal tempo; e quindi il tempo logicamente precede lo spazio nel Cronotopo, e l'eterno (rispetto all'attinenza col discreto) precede l'immenso. Ecco il perchè nel sistema emanativo il Dio Tempo precede il Dio Spazio; nell'estetica la musica precede l'architettura e le sovrasta: nelle matematiche l'algoritmia precede la geometria (*). E in virtù di queste precedenze le denominazioni che accennano al numero prevalgono nell'uso e sono spesso complessive e significative di quelle

(*) *Si legge in margine:* Il sublime aritmetico fa pure un'impressione più forte del geometrico.

che si attengono allo spazio e che vi son sottintese. Così chiamiamo Dio l'*Eterno*, anzichè l'*Immenso*. E io credo che se bene il *Zeruane Acherene* accenni solo al tempo, comprendesse pure l'idea dello spazio per isbieco, e quindi nascesse che il *Topo* di Eudemo non abbia nelle memorie un nome particolare. Così pure il *Crono* dei Greci esprime il tempo, benchè etimologicamente la voce si riferisca allo spazio. La precedenza del tempo sullo spazio, fondata nel numero, costituisce il processo logico del Cronotopo (*). Lo spazio procede dal tempo, non viceversa. Così la geometria abbisogna del numero e dell'aritmetica, non viceversa. Il tipo di tal processione fra due cose necessarie si trova nella processione delle persone divine. Il numero è generato dal tempo, come il Verbo dal Padre. Lo spazio procede dal tempo e dal numero, come lo spirito dal Padre e dal Verbo.

Pitagora considerò il numero come la legislativa del mondo. E con ragione; perchè il numero è l'espressione astratta del cronotopo, e il cronotopo è la possibilità e la realtà dell'atto creativo. Il numero è l'imagine della creazione; perchè l'unità che non è numero lo produce, e il numero che nasce dall'unità non vi torna se non è infinito, cioè lasciando di essere numero. Così i due cicli aritmetici, o algoritmici che dir vogliamo, esprimono i due cicli creativi. E come il cronotopo contiene il continuo e il discreto, altrettanto succede nell'algorismo, dove l'unità è il continuo, che forma l'intervallo tra un numero e l'altro, giacchè nella

(*) *Si legge in margine: Verbo, Logo,* suona anco numero, ragione numerica.

progressione ogni numero vince l'antecedente colla unità.

La contraddizione degli storici (notata, ma non esplicata dal Ritter, t. III, p. 473, 474) intorno al tempo si leva distinguendo il discreto dal continuo. Essi tenevano il tempo nella sua unità, cioe il continuo, come incorporeo, e a lor giudizio non reale, perchè in effetto il continuo non è sensibile, ma riputavano le parti del tempo, cioè il discreto, e quindi, v. g., le stagioni dell'anno, la notte e il giorno, per corporee e reali, perchè l'elemento discreto cade in effetto nell'ordine sensibile.

La frazione è la progressione discendente al di sotto dell'unità, come il numero è la progressione ascendente. Entrambe sono attualmente finite e potenzialmente infinite: l'unità media fra loro. L'una rappresenta l'infinito minimo; l'altra l'infinito massimo. L'una è moltiplicazione dell'uno; l'altra sottrazione di esso. La frazione tende al nulla, ma non l'arriva, come il numero (l'addizione e moltiplicazione) mira al tutto, ma nol consegue; perchè tra la frazione e il nulla, tra l'unità intera e il tutto corre un intervallo infinito. La frazione rappresenta adunque la tendenza all'annullamento, che è una anticreazione infinita, e l'impossibilità di arrivarvi; come il numero rappresenta la tendenza alla *teoctisi*, cioè alla creazione di Dio (mondo attualmente infinito) e l'impossibilità di effettuarla. In ordine alla materia ed ai corpi, la frazione risponde alla divisibilità della materia in infinito, e la moltiplicazione all'ampliabilità della materia in infinito. Ora divisibilità ed ampliabilità infinita esprimono una mera potenza non un atto. La materia è divisibile in infinito, nè perciò ha parti infinite,

perchè l'atto della materia è sempre finito, e solo infinita è la potenza dal canto del minimo e del massimo. In ordine allo spazio, la frazione risponde all'internità di esso, cioè alla progressione diminutiva verso il punto semplice; la moltiplicazione, all'esternità, cioè alla progressione accrescitiva verso il circolo immenso.

L'uomo conosce riflessivamente quel solo che possiede; intuitivamente, anco l'imposseduto. Chiamo posseduto dall'uomo ciò ch'egli subbiettivizza più o meno coll'attività o almeno colla cognizione: imposseduto ciò che è e resta pienamente obbiettivo. Così l'Ente in sè è imposseduto e inconoscibile riflessivamente; ma l'Ente creante è possedibile colla cognizione, come quella che accomoda esso Ente alla propria comprensiva, mediante il concetto interiore di quella creazione, onde il conoscente stesso è l'effetto. Ciò chiarisce in che modo si conosce il tempo e l'eterno. Quello si apprende per riflessione, questo solo per intuito. Il carattere proprio del tempo è il discreto della successione. Ora lo spirito ripensante partendo a questo discreto colla successione dei propri atti, lo possiede in sè e lo capisce. Non così l'eterno. Tuttavia la realtà dell'eterno risulta da quella del tempo stesso. Il tempo consta di tre modi: presente, passato e avvenire; l'eterno è un continuo presente. Ma il presente, come modo del tempo, può essere considerato in se stesso o rispetto a noi. Rispetto a noi è ciascun momento in cui viviamo; e siccome i momenti passano e si succedono, così il presente si trasloca di continuo, e valicando dall'uno all'altro è comune a tutti. Così il passato fu già presente e lo sarà l'avvenire. Altrettanto dicasi dell'avvenire e del passato; giacchè ogni istante presente fu o sarà passato e avvenire, pigliando

successivamente i due modi; salvo il primo istante che non fu mai futuro, e l'ultimo che non sarà mai passato. Dal che conseguita che il divario proprio dei tre modi del tempo non è che relativo, e che assolutamente fanno un modo solo. Obbiettivamente e assolutamente il tempo è uno; solo subbiettivamente e relativamente è moltiplice e vario. Ma relativamente a che? Al discreto della natura e dello spirito nello stato cosmico. Il discreto della natura è la successione del moto; quello dello spirito è la successione del pensiero riflesso. Ecco onde nasce il discreto del tempo e la diversità del passato, presente e avvenire. Per tal rispetto ha qualche ragione Kant di dire che il tempo è subbiettivo; se non che procede non solo dal pensiero, ma anche dalla natura. Onde più propriamente si dee dire con sant'Agostino e i Platonici che il tempo è creato, poichè è effetto dell'atto creativo. Si consideri ora il tempo nella sua obbiettività pura, e sciolto da quella moltiplicità di modi che formano il suo discreto, e che nascono dalla attinenza collo spirito e la natura, e si avrà la notizia del continuo e dell'eterno. Quel presente che obbiettivamente si stende per tutte le parti del tempo, è il vero presente dell'eternità. L'eternità è un presente puro, cioè senza passato e senza avvenire. Si può pure rappresentare come un passato puro, o un avvenire puro, ma meno propriamente, poichè passato e avvenire escludono di necessità la pienezza, quando il passato non inchiude l'ultimo instante, nè l'avvenire il primo. Il presente all'incontro è pieno e nulla esclude. Vi son dunque due presenti. L'uno subbiettivo, relativo, limitato, che si trasloca di continuo da un momento all'altro. Ma questo presente limitato presuppone e si

fonda in un presente illimitato, cioè nell'eterno; perchè, v. g., l'avvenire non potrebbe diventare rispetto a noi presente, se in se stesso non fosse tale. La realtà è presente. Ora noi diciamo che l'avvenire è reale. Il che importa che ciò che ha rispetto a noi il valor di avvenire, ha in se stesso una presenzialità immanente. E tal presenzialità immanente versa nel pensiero; il quale intuendo l'avvenire lo ha presente, come la memoria ha presente il passato.

Il punto ha due valori, poichè si può considerare come centro e come limite. Come centro è l'interno e il continuo; come limite è l'esterno e il discreto. Come centro precede e genera lo spazio; come limite lo segue, ne è generato, e lo circoscrive. Il punto è dunque la sintesi del continuo e del discreto spaziale, e come tale rappresenta tutto lo spazio. Altrettanto dicasi del momento rispetto al tempo. Il momento è principio e limite della durata, come l'unità è principio e limite del numero. Il momento e l'unità, come principii pertengono al continuo, come limite al discreto. Ora il continuo è l'intervallo. Dunque l'intervallo è identico al punto, all'istante, all'unità, considerati come centro e come principii. Pare che Pitagora considerasse il punto solo come limite, e l'unità sola come principio. Onde la sua matematica filosofica non è compiuta. Anche l'intervallo può considerarsi come successione di punti e di istanti; e allora è discreto. Questo scambiarsi e convertirsi delle nozioni elementari del cronotopo prova l'unità sintetica del continuo e del discreto nella sua struttura. Il punto come centro, il momento e l'unità come principii sono l'*infinito*, cioè l'intervallo di Pitagora. La voce *principio* è presa nella Bibbia per signi-

ficare l'istante, come cominciamento. Così Mosè e Giovanni. Ora in tal caso la voce *principio* è sinonimo di durata infinita e eterna. Indica il principio estemporaneo del tempo.

Tutte le cose del mondo sono soggette allo spazio ed al tempo, o piuttosto al discreto loro, non al continuo che gli accompagna. Ora proprio del discreto del cronotopo è il difetto dell'essenza. Imperocchè le cose per l'essenza loro pertengono al continuo; al discreto spettano solo per le qualità, modificazioni, effetti. Ora proprio della qualità e dell'effetto è l'essere *superficiale* e *transitorio*. Ciò che è nel tempo passa e non è. Ciò che è nello spazio è superficiale, perchè non ne coglie mai che una linea, cioè un limite; e ciò che chiamasi profondità non è che una superficialità interna. Ecco il perchè le cose soggette al cronotopo non contentano, sono inette a partorire la felicità, come quella che nel possesso risiede. Il possesso suppone l'apprensione del sostanziale e dell'immanente, cioè dell'essenza. L'uomo non è quaggiù per godere, ma per operare. Gli ordini del mondo discreto quanto ostano al godimento, tanto si accomodano alle operazioni. L'operazione somma, anzi unica degna del nome è la virtù. La virtù è la sola cosa che implichi il *possesso* del bene; non presente, ma futuro, cioè la speranza. Perciò la virtù è la sola cosa soda che si trovi al mondo. Chi non ha colta quest'idea della virtù non fu mai virtuoso.

Il Dio invisibile degli Slavi chiamasi Bog e Wid; Bog, Causa; Wid, scienza. (Mickiewicz, tom. I, p. 262.) Ecco l'atto creativo. Krong in slavo è il Cielo-dio, e risponde al Crono greco. (*Ib.*) Crono è il tempo; ma l'etimologia viene da *corona*, e si riferisce ugualmente

allo spazio. Il che ci mostra che Crono (come Filesa Zeruane Acherene de'libri zendici) abbraccia del pari il tempo e lo spazio, e esprime l'unità del Cronotopo. Ora l'unità del Cronotopo non istà nel discreto, ma nel continuo, cioè in Dio. Krong e Crono sono dunque il Dio occultato nelle viscere del continuo, prima di decomporsi nel discreto mondano coll'atto della creazione. Dziej in slavo suona Dio, e viene da *operare*. (*Op. cit.*, p. 282.) Ecco l'atto creativo.

L'internità e l'esternità sono due categorie fondate nel Cronotopo. L'interno è il continuo, l'esterno è il discreto. L'esterno infatti è il limite, cioè il punto, la linea che circoscrive, termina lo spazio. L'interno è lo spazio indeterminato, cioè il continuo. Vero è che il punto terminativo dello spazio ci apparisce anche come l'elemento semplice di esso spazio; e in tal caso il punto si confonde col continuo. Ma il punto elementare si distingue dal punto terminativo, in quanto questo è una relazione (limitazione) dello spazio, laddove il punto elementare è assoluto, e importa l'annientamento dello spazio, come discreto. Ora l'annientamento del discreto è il continuo; giacchè il continuo è la sola cosa che sopravvanzi alla sottrazione del discreto.

Il processo del tempo non risponde per ogni parte à quello della natura, e la cronologia alla cosmologia. Così anche le ragioni dello spazio non si riscontrano appieno con quelle della geografia. La ragione si è che il Cronotopo è vuoto, astratto, similare, uniforme in tutte le sue parti; laddove il mondo è variato nella sua concretezza. Da ciò nasce che la simultaneità cronologica non è scopo metessico. Perchè l'andar del tempo è uniforme; laddove l'andar del mondo è più o meno celere,

talora precipitoso, onde ci pare che vada a salti; il che però non ha luogo. Parlo del mondo morale ancor più del fisico. Dal che nasce una gran discordanza nei popoli e negli individui. Due popoli, v. g., che sono coetanei per ragion di tempo nol sono metessicamente per ragion di sviluppo. E in ogni popolo la plebe non è per tal verso coetanea del ceto culto. Molti uomini dei dì nostri pertengono al medio evo. Alcuni ingegni privilegiati all'incontro vivono nell'avvenire. I popoli orientali sono antichi appetto degli occidentali. Bisogna distinguere il tempo astratto dal tempo concreto, che è il contenuto di quello, cioè l'esplicamento degli esseri abbracciati da esso. Come il moto può esser lento e celere, così quando due uomini si muovono di moto ineguale, la simultaneità concreta del loro giugnere alla meta non si ragguaglia col tempo astratto. Il tempo concreto è lo sviluppo della metessi, che è vario; onde da essa sola dee essere misurato; laddove il tempo astratto è misurato dai moti mimetici e regolari degli astri. Applicazione di questa dottrina. Quando la Chiesa dice che *dopo* la venuta di Cristo e la pienezza dei tempi non vi ha salute fuori del Vangelo, la voce *dopo* si dee intendere non del tempo astratto puro, ma del tempo concreto. Ciò vuol dunque dire che non v'ha salute per l'uomo fuori dell'Evangelio, quando il suo esplicamento ha finito l'epoca dell'apparecchio, e i tempi maturi della pienezza, destinati alla predicazione stabile dell'Evangelio, son giunti. Ora per le nazioni infedeli tale *dopo* non è ancor venuto. Esse sono dunque metessicamente coetanee dei Gentili anteriori a Cristo, e sottoposte alla stessa condizione. Il Lamennais ciò tocca in un luogo. Ma come mai la simultaneità e dissimultaneità

concreta possono disgiungersi dalla reale? Mediante l'unità metessica dello spirito per ciò che spetta agli uomini. Ogni simultaneità è una spezie d'identità e quindi di unità. Ora due gradi dello spirito simili di natura, benchè collocati in tempi diversi, fanno tra loro una unità vera. Così pogniamo, quando Machiavelli *si trasferiva tutto negli antichi,* faceva uno con essi, benchè sì lontani di tempo. Onde anco dice, mi pare, che vivea con loro, ed era mentalmente loro coetaneo. La mentalità appartiene anco al tempo; ma al continuo di esso non al discreto. Ora rispetto al continuo tutto è coetaneo; e le sole disparità di corrispondenza che trovansi sono quelle che nascono da diversità di natura. La memoria è lo specchio vivo di questo fatto. Per essa il passato ci si rende coetaneo in virtù della continuità dello spirito e della unità di esso colla mentalità pura. Ora la memoria segue per lo più la simpatia degli oggetti, perchè le cose che amiamo, sono quelle di cui sovratutto ci ricordiamo. Quando adunque in virtù dell'amore, un oggetto passato rivive nell'animo, l'unità metessica che corre tra l'oggetto amato e il soggetto amante è la vera radice di tal fenomeno. Imperocchè la metessi è mentalità pura; e lo spirito è la parte più attuata e quindi più nobile di tale mentalità universale.

Secundus suona spesso grato, conveniente. (Liv., II, 38; XXIII, 14.) Onde anche *secundis auribus audiri.* (XLII, 28. — Cons. Ovid., *Art. Am.*, 584.) E il nostro *secondare* per favorire. Queste e simili locuzioni metaforiche sono tolte dalla seguenza del numerale *secondo* verso il *primo*. Ma ciò che è degno d'avviso si è che tal seguenza ha luogo nel discreto; e tuttavia l'uso metaforico della detta voce importa il continuo, cioè una

connessione fra i due termini. Il che indica che il discreto dei numeri si fonda nel continuo. Il numero è l'unità finita ripetuta nell'unità infinita.

Il cronotopo consta del continuo e del discreto, e questa doppia categoria si ripete nei due modi del tempo e dello spazio. Ora il continuo crea il discreto, e il tempo crea lo spazio. In queste due creazioni parallele versa l'organismo del cronotopo. Da ciò segue anco che il cronotopo crea se stesso. Questa autoctisi, o increazione, o autocreazione è la riflessione che fa l'atto creativo su se medesimo. L'organismo e l'autoctisi del cronotopo costituiscono la matematica, la quale non è altro che la analisi e la sintesi del cronotopo fatta dal cronotopo stesso, mediante l'atto creativo.

La matematica infinitesimale fondata sull'intuito del tempo e spazio infiniti è la potenzialità del mondo e lo schema di esso. Le curve innumerabili sono i mondi colle loro orbite. Il moto di questi mondi è l'elemento del numero (tempo) aggiunto a quello dello spazio. Tali moti esauriscono ogni genere di curva, iperboli, parabole, ellissi, ecc. La curva è di sua natura modificabile all' infinito. Come l' uomo trae dall' intuito del tempo e dello spazio la matematica colla progressione numerica (aritmetica) e la proiezione lineare (geometria), così Dio ne trae il mondo. La costruzione matematica è la più viva imagine della creazione divina.

Questa unità infinita è il continuo che contiene nel suo seno il discreto, cioè la ripetizione dell'unità finita possibile all'infinito.

L'intervallo che corre tra l'esistente e il nulla è infinito e quindi pari a quello che passa tra l'Ente e l'esistente. Ora siccome dei due modi del tempo, l'av-

venire è un corso infinito dell'esistente verso l'Ente; così il passato è un corso infinito (o dirò meglio retrocessione) dell'esistente verso il nulla. Il tempo passato e l'avvenire sono dunque infiniti. Il mondo è dunque ab eterno e in eterno (ad eterno); e quindi eterno assolutamente. I due termini di quest' eternità temporaria sono il nulla e l'Ente: le due operazioni terminative sono la creazione e la palingenesia. L'intervallo che separa i due termini sendo infinito, l'esistente non può mai arrivare a' suoi termini; non può mai giungere procedendo all'Ente, nè retrocedendo al niente (neente). Ma la creazione e la palingenesia sono solo inarrivabili, l'una nell'atto primo, e l' altra nell'atto ultimo. Sono arrivabili, anzi già presenti, negli atti intermedii; anzi tutto il Cosmo, la natura, l'universo non è che una creazione e una palingenesia continua, come il tempo è un'eternità immanente. La creazione fuori dell'atto primo e la palingenesia fuori dell'atto ultimo, (i quali atti sono assoluti) non hanno che un valor relativo. Ogni epoca e stato mondiale è una susseguenza creativa e una precessione palingenesiaca. Ogni epoca e stato mondiale è una palingenesia verso il passato e una creazione verso l'avvenire. L' atto primo della creazione e l'atto ultimo della palingenesia non sussistono in sè, sendo inarrivabili; quindi sono nulla. Perciò s' immedesimano insieme: il nulla è l' Ente, l'Ente è il nulla; ma solo per rispetto all'esistente. In questo senso Budda e Hegel han ragione. Ma sussistono in Dio, nell' Ente, mediante la sua facoltà di preoccupar l'infinito e di riassumerlo. Preoccupa l'atto ultimo palingenesiaco, e riassume l'atto primo cosmogonico. Quindi tali due atti nella realtà loro sono Dio.

Questo è il panteismo infinitesimale, che è il solo legittimo. Tutto questo progresso infinitesimale è fondato sulla formola ideale.

« Les 6 opérations... l'addition, la soustraction, la
« multiplication, la division, l'élévation aux puissances
« et l'extraction des racines renferment..... tous les
« modes élémentaires de la construction des nombres.
« Ainsi toutes les opérations possibles sont comprises
« dans les 3 formes directes :

$$a + b = c,\ a \times b = c,\ a^b = c$$

« et dans les 3 formes inverses :

$$c - b = a,\ \frac{c}{b} = a,\ \sqrt[b]{c} = a$$

(*Dictionnaire des sciences mathém.*, Paris, 1835, tom. I, p. 2, 3). Le tre forme dirette esprimono il primo ciclo del Crono; le tre inverse il secondo.

Il divario tra χρονος (*tempus*) e αἰων (*aevum*) è quello che corre tra il discreto ed il continuo della durata. Moshein osserva (*Hist.*, t. I, p. 91, not.) che la voce αἰων che nei grecisti d'Oriente circa i tempi di Cristo significava la durata degli esseri sovramondani, poco dopo fu usata a esprimere gli enti stessi, quindi gli Eoni degli gnostici. Io noto che tal metonomia è analoga a quella del Zeruane Acherene, che da Tempo illimitato passò a significar l'Ente che ne è investito.

Il cronotopo applicato alla dinamica e alla dialettica della esistenza dà luogo alla cronologia e alla topografia filosofica. Queste due scienze studiano le attinenze delle forze cosmiche collo spazio e col tempo, e quindi il loro congresso simultaneo e progresso successivo.

Il tempo, cioè la successione dee avere il suo centro, come lo spazio. Nello spazio, cioè nella coesistenza, v'ha un centro universale, e poi un mondo di centri particolari. Altrettanto dee aver luogo nel tempo. Ora la successione e la coesistenza sendo composte di parti similari, la centralità non può nascere dal cronotopo puro, ma dal misto, cioè dalle forze. Ogni centro è l'irradiazione di una forza, è una forza raggiante. L'irradiazione è nello spazio o nel tempo. E come l'irradiazione nello spazio si fa nelle sue tre dimensioni e in tutti i punti di esse, così l'irradiazione del tempo dee farsi del pari ne' suoi tre modi, cioè nel presente, passato e avvenire.

La centralità del tempo in ordine alla nostra terra è la teandria, cioè l'umanazione del Verbo, come la centralità dello spazio è Roma, cioè la ieropolìa. Cristo è una forza che raggia nel passato e nell'avvenire, come dice Pascal. Il tempo consta di parti similari. Ma siccome nella durata successiva vi ha un elemento subbiettivo, che è misurato dall'anima, non si potrebbe ammettere una varietà nell'acceleramento di tal successione, come ve ne ha una senza dubbio nella distanza in ordine allo spazio?

Il secreto della creazione consiste nell'uscita dal Diverso del Medesimo, dell'Uno e del Moltiplice. L'Uno e il Medesimo è increato o creato. L'increato è l'Ente. L'Uno e il Medesimo increato non è identico al Moltiplice e al Diverso, ma li crea. Li contiene potenzialmente per via di creazione non di generazione. L'Uno e il Medesimo creato contiene potenzialmente per via di generazione il Moltiplice e il Diverso e s'immedesima seco. Tutto ciò si vede nel Cronotopo. Nel Cronotopo il continuo è l'Uno e il Medesimo increato. Il discreto

nel primo momento è l'Uno e il Medesimo creato; nel secondo momento è il Moltiplice e il Diverso.

« Non pare agli uomini, dice il Machiavelli, possedere « sicuramente quello che l'uomo ha, se non si acquista di « nuovo dell'altro. » (*Disc.*, I, 5.) La cagione si è che il possesso nel tempo è imperfetto, sia pel modo di possedere, sia per l'oggetto posseduto. Il modo di possedere essendo successivo e diviso per momenti, un solo dei quali è presente, e gli altri o son passati o non ancor giunti, fa che la possessione temporaria è passeggiera, fluente, men ferma e stabile, e non è un vero possesso. L'oggetto posseduto è mimetico, finito non metessico, nè infinito. Ora l'uomo tende all'infinito, e perciò non può esser pago, se non gode l'infinito simultaneamente, cioè fuori del tempo. Il Cusano dice che il mondo è *deus contractus*. Così l'uomo, cima della terra, è *deus contractus*. Ma siccome la parola *contractus* mira solo allo spazio, non al tempo, la definizione non è compita, e per compierla bisogna dire che l'uomo è un *dio compendiato e cominciante*.

« Les signes de *hier* et de *demain* ont été plus vite « compris et elle (Anna Temmermans, di Ostenda, di « 23 anni, cieca e sordo-muta di nascita, dell'instituto « di Bruggia) s'en est servi plus tôt que de celui d'*au-« jourd'hui;* ce n'est que longtemps après qu'elle se « servait dejà familièrement des signes *hier* et *demain* « qu'elle a commencé à faire usage des signes d'*aujour-« d'hui.* » (*Anna, ou l'aveugle sourde-muette de l'institut des sourds-muets de Bruges,* par l'abbé C. Carton. — Gand, 1843, pag. 80.)

De' tre modi del tempo, per un rispetto l'infinito è nel presente; per l'altro nel passato e nel futuro. Il

presente è infinito in quanto è immanente, e in quanto il passato e l'avvenire fu e sarà in quanto presente. Ma è finito, in quanto limitato doppiamente dal passato e l'avvenire, che da due parti lo stringono e lo assorbono continuamente. Il passato e il futuro sono infiniti da un lato; cioè il passato nel prima, e il futuro nel poi; ma dall'altro lato sono finiti, perchè finiscono nel presente. L'infinito dei tre modi del tempo presi separatamente è dunque dimezzato; è un infinito mezzo e finità. Per aver l'infinito vero bisogna unirli e immedesimarli insieme, e quindi distruggere i loro mutui limiti. A tal effetto il passato e l'avvenire si devono legare insieme col mezzo del presente, concentrandoli in esso. Ma il presente arricchito del passato e del continuo, lascia di essere discreto, un modo del tempo, e diventa il continuo. Il presente divenuto continuo è dunque il dialettismo dei due oppositi del passato e dell'avvenire. Il cronotopo, come discreto è una sofistica, di cui l'eterno e l'immenso sono la dialettica conciliazione. La voce *natura*, quasi *nascitura* accenna all'avvenire. Ciò che è nel tempo, cioè sfuggevolmente, non è veramente, ma sarà; poichè il suo presente s'infutura di continuo. Il reale dunque del tempo è l'avvenire; ma l'avvenire divenuto presente. Ora l'avvenire divenuto presente, liberato e sciolto dal suo flusso, è l'immanenza palingenesiaca. Ecco il perchè l'Evangelio colloca la vera realtà nel futuro (*). Questo realismo evangelico che nega al presente sfuggevole e al passato una vera esistenza, si accorda colla filosofia; la quale c'insegna che la vera

(*) *Si legge in margine:* Il realismo evangelico è futuro e implica un nullismo preterito e presenziale.

realtà è nella metessi e non nella mimesi. Il passato, come tale, è sinonimo del nulla; onde *preterire* è lo stesso che essere annientato, come *divenire* è essere creato. Quindi il flusso d'Eraclito e il *praeterit figura huius mundi*. Chi dicesse dunque che nulla ancor è, ma tutto sarà, direbbe vero. Ecco il nullismo e l'idealismo cristiano. L'esistenza è una futurizione, perchè la palingenesia essendo l'atto è la sola vera creazione. E la creazione prima non è qualche cosa se non in quanto è una palingenesia iniziale.

L'intervallo nello spazio e nel tempo è il continuo; e il continuo è doppio, attuale e potenziale. Il continuo attuale è l'infinito, è Dio. Il continuo potenziale è la metessi; è infinito potenzialmente. Il continuo metessico è dunque l'intelligibile relativo che sottostà al sensibile, cioè allo steso. Lo steso e il contratto sono la mimesi del continuo finito. La sintesi del continuo infinito col finito è l'atto creativo. Vi sono dunque tre cose: continuo infinito (Dio), continuo finito (metessi dell'estensione e della durata), e discreto (mimesi dell'estensione della durata).

Della contrazione del discreto. Il tempo puro non si può contrarre, perchè esprime una mera possibilità immutabile. Onde il suo corso è sempre uniforme e omogeneo a se stesso. Non così il tempo reale, che nel suo andare dee accelerarsi come si accelera il moto e la vita. Nel nostro sistema solare i moti astrali sono uniformi, stante la legge di periodicità, per cui iterandosi si mettono in corrispondenza con un moto superiore. Ma il moto primo e universale (simboleggiato dagli antichi col loro ciclo primo mobile) è probabile che continuamente si acceleri; e così il tempo cosmico.

E si accelererà infinitamente, senza mai cessare; poichè cesserebbe soltanto quando s'immedesimasse colla quiete; il che importa un tempo infinito. L'infinità del moto, e la sua immedesimazione colla quiete è dunque l'Idea teleologica, lo scopo assoluto, la teosi, cioè l'ideale a cui mira l'universo senza poterlo attingere. Egli è probabile che in un'altra epoca cosmica il moto sarà contratto. La partecipazione palingenesiaca al continuo non sarà altro che la contrazione del discreto; contrazione che andrà successivamente crescendo in infinito. Il tempo divorerà in infinito se stesso senza però mai annientarsi e mutarsi in eterno. Dio solo possiede l'eterno ed è nel continuo, perchè è il continuo. La creatura non può che parteciparvi più o meno. Il tempo, la durata cosmica è già una imperfetta partecipazione del continuo, come la mimesi è imitazione dell'Idea. Imperocchè se il tempo si dilatasse in infinito, il presente sarebbe impossibile, come mangiato dal passato e dal futuro. Vi ha dunque già una contrazione. Ma il tempo cosmico è uniforme, similare e non si accelera. La durata palingenesiaca sarà accelerativa e la sua contrazione andrà sempre crescendo. Avrà verso l'eterno la proporzione della metessi (non della mimesi) verso l'Idea. Il tempo contratto risponde all'evo e alla sempiternità degli scolastici. È solo un'immanenza approssimativa. Spesso lo chiamo immanente solo approssimativamente e relativamente per distinguerlo dal tempo attuale, che è similare e uniforme.

Illusione mimetica è il credere che l'eternità cresca a mano a mano che cresce il capitale del tempo; quasi che anche Dio si avanzi negli anni, attempisi ed invecchi. Simile il supporre che l'intervallo tra due punti

dello spazio e del tempo possa essere maggiore o minore, e che molti siano gl'intervalli. Causa di tutte queste illusioni è il portar nel continuo le proprietà del discreto e viceversa. Quando credi che l'eternità sia successiva, la confondi col tempo; quando immagini che il passato sia un capitale che resti, confondi il tempo coll'eternità. Il passato non è come passato, ma solo come continuo; e come continuo non si diversifica dal presente, nè dall'avvenire.

Il tempo mediante un acceleramento o rallentamento infinito si confonde coll'immanenza. Questi due estremi della successione temporaria sono i suoi nessi coll'eternità. *A parte ante*, allentando sempre, *a parte post*, sempre affrettando, si giunge all'eterno. Dico si giunge, parlando di *arrivo infinito*, preoccupato da Dio, non di arrivo finito, attuato e attuabile alla creatura. Questo corso dall'infinita lentezza all'infinita celerità è la base cronica dell'idea di *progresso* (*). Il rallentamento e acceleramento successivo ha luogo nel discreto, ma si fonda nel continuo e lo presuppone. Nel passato v'ha dunque un'infinità di mondi, come nel futuro. Moisè nel suo salmo (*Ps.* XC, v. 1) allude a questi mondi primitivi. Ma i mondi passati corrispondendo al rallentamento sono sempre più potenziali; come i futuri sempre più attuali; quando la potenza si riscontra colla lentezza e l'atto colla celerità. L'acceleramento e rallentamento cronici hanno luogo nel contenente (tempo) e non nel contenuto (moto).

Zenone, Diodoro, Erone affermavano il moto essere

(*) *Si legge in margine:* L'idea di progresso (acceleramento) implica dunque quella di regresso (allentamento).

impossibile, perchè il corpo non può muoversi nè dov'è, nè dove ancor non è. Sofisma che si fonda nell'ignorare la vera essenza del moto, che consiste in una *relazione* fra il dov'è e il dove non è, cioè fra il termine *a quo* e il termine *ad quem*. Il corpo che si muove è tutto insieme dov'è e dove non è, e nella relazione che unisce questi due oppositi consiste l'essenza del moto.

L'immanenza dell'eterno ci è data dal pensiero che non può concepire il presente senza il passato e il futuro, nè questi senza rimuovere ogni circoscrizione e rappresentarseli come infiniti, eternandoli come dire in se stesso e apprendendo tale infinità come obbiettiva. Tutto ciò è simultaneo nel pensiero; onde la successione discreta si unizza nel continuo mentale. Si trasporti questa immanenza subbiettiva nell'obbietto ed avrassi l'immanenza eterna come il continuo che abbraccia il discreto del tempo. E tale illazione trascendente del subbietto all'obbietto è fondata sull'intuito e la ragion delle cose; poichè l'immanenza subbiettiva arguisce l'obbiettiva e ne è la contemplazione. Fuori di noi vi ha certo la successione; ma ella s'innesta e radica nell'unità del continuo.

Il *sarà* importa l'*è*, perchè la futurità è qualche cosa. Il futuro considerato nel presente non è e pur è. Sintesi dell'ente e del nulla. Dunque l'idea del tempo importa quella dell'eternità. La successione del tempo è obbiettiva e subbiettiva. È obbiettiva, come una successione simultanea (parallela allo spazio) che fa un tutto insieme semplicissimo e identico all'eternità. In tal successione non vi ha passato, nè futuro, ma tutto è presente. È subbiettiva in quanto il passato più non è, e il futuro non è ancora. Egli è chiaro che lo spi-

rito piglia da sè il fondamento di tal distinzione, che non si trova nell'obbietto. Quando io penso domani, egli è chiaro che la futurità di domani è solo in me che lo penso. Kant errò nel confondere l'obbiettività colla subbiettività del tempo.

L'uomo in un momento vive dei secoli. Non se ne avvede perchè la grossezza della sua riflessione non può dividere tal momento. Prova. La luce corre 76000 leghe in un minuto secondo: il quale perciò è divisibile in tanti minuti distinti quanti sono i punti di quell'immensa distanza. Ora se il pensiero riflesso, che è quanto dire la velocità libera che costituisce i suoi atti, rispondesse alla celerità della luce, ciascuno di noi potrebbe in un minuto secondo far milioni di milioni di milioni di atti intellettuali successivi e distinti, e quindi pensare, giudicare, immaginare, raziocinare, inventare, scoprire e godere insomma una vita mentale superiore a quella che ebbe tutto il genere umano da Adamo sino a noi. — Notisi infatti che la volontà è la vera misura del tempo. Ora ciò che non può fare il pensiero riflesso lo fa l'intuitivo, anzi molto più. L'intuito infatti comprende tutto perchè abbraccia l'eterno ed è immanente. Ma noi non possiamo partecipar di tale istantaneità e immensità cognoscitiva se non col concorso lentissimo della riflessione.

La fisica è alla matematica e l'esistente al Topocrono ciò che sono le arti secondarie (pittura, scultura) alle primarie (architettura, musica). Le arti secondarie nascono dall'architettura per mezzo della parola creatrice della musica. Così il Cosmo nasce dal Cronotopo pel verbo creatore. L'architettura è una sintesi di spazio e di termini di diastemi (apeiron) e di termini o numeri.

Il Cosmo è una sintesi di fluidi e di solidi. Dall'architettura la musica fa nascere la pittura e scultura. Dal Cronotopo il verbo fa nascere il Cosmo. Nel Cosmo i fluidi e i solidi sono inorganici e organici; così nell'architettura il solido e il vano sono nudi e silenziosi, o figurati e risonanti di poesia. Gli elementi e i metalli rispondono all'architettura: le piante, i bruti, l'uomo alla pittura, scultura e musica. I monti, il firmamento sono l'architettura del globo; le piante, gli animali ne sono la pittura e scultura. La luce ne è la musica.

Platone, secondo Plutarco, chiama il sole *re e signore dell'universo sensibile, sì come il bene dell'intelligibile.* « Perciocchè parte del bene si dice quella cosa, « da cui le cose visibili ricevono di parere ed essere, « sì come le intelligibili hanno questo dal bene che « siano e vengano intese. » (PLUT., *Quaest. plat.*, 7.) Ecco la ragione della maggioranza del Bene (e quindi della morale) nel sistema platonico. Il bene è l'idea come cosa, l'idea attiva, causante, creatrice, e mirante ad un fine, l'idea riferentesi non al solo intelletto, ma alla volontà e a tutto l'uomo.

Il Cronotopo infinito, e l'infinito numerico sono reali come intelligibili e non come effettivi fuori dell'intelligenza. Così si risolve la gran quistione. La realtà loro come intelligibile non è già subbiettiva e umana, come vuole Kant, ma obbiettiva e divina. Essa è però obbiettiva e divina come semplice pensiero. Nel pensiero le possibilità e le realtà s'immedesimano insieme; perchè il possibile è il pensabile e il reale è il pensato e il pensante. Così pure nel pensiero l'infinito numerico e il Cronotopo infinito non sono più assurdi, perchè s'immedesimano coll'uno e col continuo infinito. Lo spazio e il tempo infiniti, in cui col-

lochiamo il mondo pensandolo, sono dunque reali come intelligibili. Ma come il Cronotopo è il contenente del mondo, esso è il contenuto del pensiero divino, che nella perfettissima unità sua è il contenente universale. Dalla teorica del tempo e dello spazio, come doppia forma divina, segue che la Matematica è la scienza della possibilità pura. Ora la possibilità pura è la necessità del contingente come necessario, cioè come possibile, e l'intelligibilità assoluta dell'intelligibile relativo. La filosofia e la fisica, cioè l'ontologia e la cosmologia sono le scienze del reale (ente, esistente, necessario, contingente); laddove la matematica fondata nella Ctisologia è la scienza del mero possibile.

Il tempo e lo spazio puri sono reali, ma non come cose; son reali come idee. Sono la possibilità infinita della creazione; perciò infiniti, necessari, immutabili, ecc. Il Cronotopo è Dio stesso; ma è Dio come idea *ad extra*, come possibilità infinita, non come sostanza. In questo senso avevano ragione i Caldei ed i Persiani. Clarke e Newton ne fanno un sensorio divino, perchè lo considerano come cosa. Il Cronotopo è idea e cosa. Come idea è la possibilità infinita del mondo. Come cosa è l'intelligenza che pensa questa possibilità. Il Cronotopo essendo idea appartiene alla mentalità pura. Risiede nel pensiero e non fuori di esso. Il pensiero contiene il Cronotopo, non viceversa. La mente contiene lo spazio, non lo spazio la mente, come dice Sant'Agostino. La mente in quanto contiene il Cronotopo è l'Eterno, e l'Immenso uno è semplicissimo. Sant'Agostino il vide, ma nol prova. La prova si è che lo spazio e il tempo ci appariscono come risedenti nella mentalità pura. L'indivisibilità del

Cronotopo dal pensiero fu colta da Kant, che ne fece due forme dello spirito. Ma Kant errò nel porle nella ragione subbiettiva, non nella ragione obbiettiva di Dio. Sono nella ragione obbiettiva, poichè sono necessari, infiniti. La mentalità pura è l'Idea sequestrata da ogni elemento obbiettivo. Capitolo della mentalità pura (Ontologia).

Il tempo e lo spazio contengono il mondo, ma son contenuti dal pensiero. Il pensiero è più alto del Cronotopo e non ne è contenuto, poichè ne abbraccia simultaneamente le varie parti. Chi voglia avere un concetto dell'immensità ed eternità divina, avverta come il pensiero ha presenti le varie parti dello spazio e del tempo, mediante la vista, la memoria e l'imaginazione. Vero è che questo possesso del Cronotopo è in noi limitato sia dalla virtù finita e sussidiaria del senso, come da quella della mente. Ma questi limiti nascono dal pensiero subbiettivo, cioè dalla nostra intelligenza finita. L'intelligibile infinito dee comprendere affatto il Cronotopo; e l'essenza del pensiero cel mostra.

Due spezie di tipi, il matematico e il fisico. Il Cronotopo consta di due coppie di elementi: il pari e il caffo, la retta e la curva (*). La sintesi loro è la decade e il cerchio. Il caffo e la curva sono il germe dell'armonia e dell'organismo, della generazione, della vita. L'uno e il punto sono il principio del numero e della figura; per via di essi il discreto esce dal continuo. Tali schemi matematici sono il primo momento della divisione e limitazione dell'Idea unica per mezzo

(*) *Si legge in margine:* I Pitagorici misero la curva nella categoria del male a causa della loro falsa notizia dell'infinito.

dell'atto creativo. Hanno verso gli schemi fisici la stessa attinenza di questi verso gl'individui che li rappresentano. Ecco la gerarchia dei tipi:

1. Idea unica, Essere concreto;
2. Idee metafisiche;
3. Idee matematiche;
4. Idee fisiche;
5. Individui.

Discendendo per questi vari gradi, ciascuno di essi importa verso il precedente un limitamento e un oscuramento dell'intelligibile, finchè nell'ultimo grado l'intelligibile diventa sensibile. Così i due estremi del progresso segnano la somma chiarezza (a noi possibile) e l'oscurità suprema: la luce e le tenebre. Lo spazio e il tempo germinano dal punto e dall'istante, dal Nun e dallo Stigma per via di creazione, come l'esistente dall'Ente. Ma l'uno primitivo producendo le unità moltiplici produce pure i Diastemi che le dividono. Il Diastema è l'intervallo tra le unità derivate, il quale non è altro che l'unità primitiva e originale in quanto divide e moltiplica le unità derivate da essa. Il Nun e lo Stigma sono il tipo matematico dell'individuo. Esprimono finitamente l'Uno primitivo e assoluto (l'Ente) e idoleggiano matematicamente l'Uno secondario e relativo (l'esistente). Il circolo, in cui il punto o centro, la retta o il raggio e la curva (poligonale) si armonizzano, è il tipo matematico più perfetto dell'organismo (*). Il centro è l'individuo, la monade regolatrice, come l'anima, il padre, il principe, il pontefice, ecc.

(*) *Si legge in margine:* Dicasi lo stesso della Decade, che è il numero perfetto dei Pitagorici.

Eraclito dicea il vero essere ciò che non si cela: Αληθες τό μὴ ληθον (Sext. Emp. — Ritter, p. 223.) — Ecco l'intelligibile contrapposto al sovrintelligibile.

Il Nun νῦν è il momento, l'elemento pitagorico del tempo; come lo Stigma ϛτιγμή il punto, l'elemento dello spazio. Il Nun e lo Stigma sono i limiti; i Diastemi frapposti sono l'illimitato. (Ritter, t. I, p. 341, not.) Il Diastema pitagorico importa due idee: 1° il possibile del Cronotopo, cioè il tempo e lo spazio puri; 2° la mancanza di effettuazione creata. Il primo concetto è positivo e importa una realtà assoluta; il secondo negativo. Ora sembra che i Pitagorici avvertissero nel Diastema solo il secondo elemento, e quindi l'avessero per imperfetto, indeterminato, non-ente. Nè poteano cogliere il primo elemento, come quello che presuppone la nozione schietta dell'Ente. — Perciò non dee parer singolare se i Pitagorici locarono il Diastema (che è in sè il continuo) nella categoria del male, e il Nun collo Stigma (che sono il discreto) in quella del bene.

I simboli numerali e figurali di Pitagora sono tolti dal Cronotopo. All'incontro del simbolismo ieratico e poetico che adombra gl'intelligibili coi sensibili, quel di Pitagora esprime il sensibile coll'intelligibile. Il fatto si è che i simboli pitagorici essendo matematici e tramezzando fra gli intelligibili schietti e i sensibili li simboleggiano entrambi, in quanto confinano e s'intrecciano con essi come coi loro estremi. Tali simboli perciò non sono arbitrari; ma connessi naturalmente colla cosa significata.

Il principio pitagorico che il numero è l'essenza delle cose non fu finora compreso, nè può esserlo senza la formola ideale. Che cosa è il numero? È la produzione

del discreto per via del continuo nello spazio e nel tempo. Si fonda quindi sull'atto creativo. L'atto creativo tramezza tra l'Uno e il Moltiplice, tra l'ente e l'esistente. La sintesi dei due termini è nello Spazio e Tempo, in quanto constano del continuo e del discreto. La distinzione tra il continuo e il discreto fu afferrata dai Pitagorici. Il continuo è la monade, il limitato: il discreto è il Diastema, l'intervallo, l'illimitato. Il numero è dunque tutto secondo i Pitagorici; poichè costituisce l'essenza dell'atto creativo e indica le sue relazioni coi due estremi. Dio è l'Uno, perchè è il termine superiore del Cronotopo, cioè dell'atto creativo. Il mondo è il Moltiplice, perchè è il termine inferiore del Cronotopo. Il Pitagorismo è il sistema del Cronotopo pelasgico. La sapienza numerale di Pitagora non è dunque simbolica, se non in quanto l'Ente e l'esistente vi sono contemplati non in se stessi (ontologicamente e fisicamente), ma matematicamente, cioè nel mezzo che li collega, nel Cronotopo, nell'atto creativo; nel numero. Ma siccome il Cronotopo contiene i due estremi, i numeri di Pitagora non sono simbolici ma ideali.

Il Cronotopo è l'esemplare dell'esistente. Ora nel Cronotopo ci sono infinite figure finite, e infinite relazioni, passioni, azioni reciproche di tali figure. Tali relazioni presuppongono l'unità concreta del cronotopo, cioè dello spazio e del tempo, e senza essa non possono sussistere nè concepirsi. Ciò vale a darci una idea della metessi dell'esistente. La metessi è l'esistente, il Cosmo, come uno, e racchiudente nella sua unità concreta tutte le individuità create. Le forze create hanno attinenze fra loro, e il complesso di tali attinenze fa il mondo. Ma esse presuppongono di necessità l'unità metessica con-

creta, come le varie combinazioni figurali e numeriche arguiscono l'unità concreta del cronotopo.

Il cronotopo è copia del Teo e tipo del cosmo. Il cronotopo uno nel continuo rendendosi discreto erumpe nella dualità del tempo e dello spazio. Così del pari il cosmo uno nella metessi iniziale e potenziale, rendendosi mimetico, si bifurca ed erumpe nella dualità del pensiero e della estensione, dello spirito e del corpo. Il pensiero e lo spirito rispondono al Crono (successione) e ne sono la copia; l'estensione e il corpo rispondono al Topo (coesistenza) e ne sono la copia. Il pensiero e lo spirito si considerano qui come sensibili interiori; l'estensione e il corpo come sensibili esteriori. Gli uni e gli altri sono intelligibili relativi.

Il cronotopo media fra l'Ente e l'esistente e risiede nell'atto creativo. È copia dell'Ente e tipo dell'esistente. Così la matematica è copia dell'ontologia e tipo della cosmologia. Ora nel cronotopo dall'uno del continuo (punto-momento, identici secondo il Vico) nasce la moltiplicità del discreto. Dunque del pari nel Cosmo dall'uno della metessi potenziale (mondo intelligibile) nasce la moltiplicità della mimesi (mondo sensibile). La metessi è l'Olimpo, la mimesi è l'Urano pitagorico. E come nel cronotopo la moltiplicità del discreto, infinitandosi, ritorna all'uno del continuo; così del pari nel Cosmo la moltiplicità della mimesi, infinitandosi, ritorna all'uno della metessi. Ecco due cicli corrispondenti nel cronotopo e nel cosmo. In ambo gli ordini il principio del primo ciclo è l'uno potenziale, e il fine dell'ultimo ciclo è l'uno attuale. Perciò nel cronotopo v'ha l'uno e il continuo iniziale e potenziale (punto-momento) e l'uno e il continuo finale e attuale (infinito dei punti

e momenti, del tempo e spazio). Così nel cosmo v'ha la metessi iniziale e potenziale (l'universo nell'atto primo) e la metessi finale e attuale. La legge del cronotopo e del cosmo non è dunque il progresso semplice, e quindi il male-bene; ma bensì il regresso-progresso, e quindi il bene iniziale-male-bene finale. Eccone la serie:

Cronotopo.	*Cosmo.*
Uno, continuo iniziale, virtuale. Bene imperfetto.	Metessi iniziale, virtuale. Bene imperfetto.
Moltiplice, discreto attuale. Male.	Mimesi. Male.
Uno, continuo, finale attuale. Bene perfetto.	Metessi finale, attuale. Bene perfetto.
	Il peccato originale fa parte della mimesi.

Vico nota in più luoghi e in modo espresso la medietà della matematica tra la metafisica e la fisica. Questo è il perno del suo sistema filosofico sui punti e sul conato. È dunque per questa parte platonico e aristotelico. « Il mezzo proporzionato per mirare nelle « fisiche cose la metafisica luce sono le sole matemati- « che. » (Tom. II, p. 134.) — « La geometria è l'unica « ipotesi, per la quale dalla metafisica in fisica si di- « scende. » (*Ib.*)

Vico osserva la medesimezza dell'aritmetica e geometria nell'identità e unità del continuo: « Il modo « più proprio di concepire la generazione delle cose « s'apprende dalla geometria e dall'aritmetica, che non « in altro differiscono che nella spezie delle quantità « che trattano; del rimanente sono una cosa istessa: « talchè i matematici, conforme vien loro in talento

« o più in acconcio, dimostrano una stessa verità or
« per linee or per numeri. » (Tom. II, p. 123.)

« Avea io investigato i nostri antichissimi filosofi aver
« nelle lor massime che l'uomo talmente opera nel
« mondo delle astrazioni, quale opera Iddio nel mondo
« delle realitadi. » (*Ib.*) Ecco l'identità dell'ordine reale
e ideale, della realtà e della scienza.

Come mai l'inesteso può produr l'esteso? Il semplice
il composto? Il punto la linea? Il momento la durata?
Se il punto, il momento, l'inesteso, il semplice si considerano come passivi, il quesito è insolubile. Ma se si
hanno per attivi, per forze, la soluzione è manifesta.
Il *punto* e *momento*, secondo Vico, *virtus est extensi*,
e perciò *prior extenso est*, *scilicet inextensa*. (Tom. II,
p. 65.) Ripugna adunque che l'elemento dell'estensione
sia steso, poichè la precede. Tuttavia può produrre l'estensione, perchè è una forza, cioè una sostanza causante. Il Vico nota la medesimezza del *punctum* e del
momentum nel latino. (*Ib.*) La radice di tal medesimezza
è la perfetta unità del continuo, in cui il cronotopo si
unifica. Vico dice che il *punctum* e il *momentum* furono presi dagli antichi filosofi italiani *per una cosa
stessa indivisibile*. (Pag. 99.) Ecco il continuo, l'unità
del cronotopo.

Il moto infinito, pareggiando la quiete, importa la
presenza del movente in tutti i punti dello spazio nel
medesimo tempo. Esso unifica dunque tutti gl'istanti
in un sol istante e tutti i punti in un solo punto. Questa
unità suprema e infinita è il cronotopo puro cioè il
continuo, senza il discreto, e quindi l'unificazione del
tempo e dello spazio medesimi; giacchè l'istante in cui
si unificano tutti gli istanti essendo unità purissima e

non partecipando più nulla del tempo non si distingue dal punto in cui si unificano tutti i punti. Ecco come nel moto infinito si unificano il tempo e lo spazio; e come la tendenza del moto accelerato a divenire infinito è la tendenza della mimesi verso la metessi.

L'unità è radice e potenza di se medesima. È un numero la cui potenza è infinita e identica alla radice. La potenza esprime la progressione ascendente, e la radice la discendente. La radice è il principio del primo ciclo, e la potenza il fine del secondo ciclo creativo. La radice esprime lo stato mondano e mimetico, la potenza lo stato palingenesiaco e metessico. La radice è la potenza inviluppata, e la potenza è la radice sviluppata. La radice e la potenza ridotte all'infinito si unificano come l'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande. Questa immedesimazione si fa nell'unità. La dualità della radice e della potenza costituisce la polarità aritmetica; come la loro unione nella unità esprime lo stato di neutralità e d'indifferenza:

$$1^1 = \sqrt[1]{1} = 1^x = \sqrt[x]{1}$$

intendendo per x una quantità infinita.

La progressione numerica è una sintesi, e un'analisi come quella della natura. Ma nei due casi la sintesi e l'analisi è organica, interna o inorganica e esterna. La prima comprende la moltiplicazione e la divisione (sintesi e analisi interna e organica); la seconda l'addizione e la sottrazione. Le radici e le potenze pertengono alla prima. Ciò si vede negli schemi seguenti, in cui la sintesi e analisi organiche son messe a riscontro colle inorganiche.

Sintesi organica.	*Sintesi inorganica.*
$4 \times 4 = 16$	$= 4 + 4 + 4 + 4 = 16$
$4^2 = 16$	$= 4 + 4 + 4 + 4 = 16$

Analisi organica.	*Analisi inorganica.*
$\frac{16}{4} = 4$	$= 16 - 8 - 4 = 4$
	$16 - (4 + 4) - 4 = 4$
$\sqrt[2]{16} = 4$	$= 16 - 8 - 4 = 4$

Esclusione del polinomo dal primo membro dell'equazione.

Esclusione del monomo dal primo membro dell'equazione.

Le due serie organiche e inorganiche sono rappresentate dall'esclusione del polinomo nella prima, e del monomo nella seconda, perchè i segni algebrici sono temmirii quanto alla loro compilazione, onde rappresentano sensatamente l'idea numerale.

Le quantità irrazionali dei matematici si chiamerebbero meglio sovrarazionali, perchè in effetto l'impotenza in cui si è di conoscerle con precisione nasce dai limiti dello spirito umano o dall'imperfezione dell'intuito e del computo numerale. « Une quantité irrationnelle est celle « qui n'a pas de commune mesure avec la quantité « prise pour unité de mesure; une quantité rationnelle « est celle qui a une commune mesure avec l'unité; « ainsi 7/9 qui offre avec l'unité la commune mesure « d'un neuvième. » (Bravais, p. 29., not.)

Il moto importa un motore intelligente e libero; libero, poichè l'indirizzo non è necessario; intelligente se il moto è ordinato. Dal Cronotopo infinito e uno, identico a Dio stesso (continuo) nasce la successione e il

moto (*). La successione e il moto sono sempre contingenti, e quindi importano una causa libera. Sono anche ordinati rispetto alle combinazioni razionali dei numeri, e alle figure regolari.

La serie degli esponenti di una progressione geometrica esprime la serie de'suoi logaritmi.

Il mistero della Trinità è l'identità dell'unità e del numero nell'infinito.

L'interposizione del cronotopo fra l'Ente e l'esistente spiega la fenomenalità dell'estensione e risolve tutte le obbiezioni contro lo spazio e il tempo. Lo steso e il successivo non sono propriamente nell'Ente nè nell'esistente, ma nel momento intermedio, e si stendono tra i due estremi.

Le figure del Topo, come i periodi del Crono, e quindi le finite conformazioni del Cronotopo, si effettuano non solo nelle figure stabili e nella durata degli esseri, ma eziandio nei loro moti. I moti della natura sono circolari; rientrano in se stessi, e così imitano l'eternità. I moti delle molecole son circolari come le molecole stesse. Il moto circolare è proprio: 1° dei soli; 2° dei pianeti; 3° dei satelliti; 4° dell'aria; venti; respirazione; 5° dell'acqua che dall'atmosfera scende nella terra e dalla terra pel mare ritorna nell'atmosfera; 6° dei fluidi animali; sangue; 7° dei fluidi vegetabili; *chara vulgaris*, *chara flexilis; caulinia fragilis; portulaca oleracea.*

L'esistenza posta tra l'Ente e il nulla è locata fra due infiniti; l'uno grande e l'altro piccolo. Quindi il tempo e lo spazio. Il cronotopo puro esprime la possibilità di

(*) *Si legge in margine:* La successione è libera pel punto di arresto e di principio.

un accrescimento e di una diminuzione infinita, di una addizione e sottrazione senza termine, prima che giungano all'Ente od al nulla. Lo spazio e il tempo infinito sono le possibilità di rimuovere all'infinito i limiti dell'esistente. Quindi è che lo spazio e il tempo importano due cose: 1° un limite reale; 2° un infinito possibile. Ecco come il cronotopo puro è la possibilità dell'atto creativo, come il cronotopo empirico ne è la realtà. Il telescopio e il microscopio sono i due strumenti dei due limiti dello spazio. La divisibilità dell'estensione e durata all'infinito non è altro che l'impossibilità nostra di annullarla, di annientare il finito; come l'infinità del tempo e dello spazio è l'impossibilità di esaurire la virtù creatrice del finito. L'atto creativo è inesauribile; quindi l'infinito di grandezza: l'atto creativo è indestruttibile ne' suoi effetti; quindi l'infinito di parvità.

Lo spazio è obbiettivo e ideale. Non è una forma dello spirito creato, come vuole il Kant. È il pensiero obbiettivo, l'Idea, in quanto esprime la possibilità della creazione. L'uomo pensa i corpi come locati nello spazio perchè li pensa colla possibilità loro, cioè nell'atto creativo, che abbraccia il transito dalla potenza all'atto. Lo spazio è l'alveo ideale e cogitativo dei corpi. Il corpo è impenetrabile, e quindi due atomi non possono coesistere nello stesso spazio. Ciò vuol dire che due atomi sendo sempre più o meno diversi (secondo il principio degli indiscernibili) non sono l'effettuazione di un solo possibile, ma di due possibili.

Le varie note musicali, come i varii colori, rispondono a altrettante vibrazioni dell'aria e della luce. Il numero è quindi l'elemento obbiettivo dei suoni e dei colori, della pittura e della musica; e però l'elemento

mimetico e sensibile deriva da un elemento metessico e intelligibile, che appartiene al Cronotopo. Ma il numero delle vibrazioni acustiche ed ottiche si accompagna eziandio coll'elemento figurale. Quindi le varie figure di Chladni, del Savart, e della luce polarizzata. Così l'aritmetica della mimesi si unisce alla geometria; e tutto il Cronotopo interviene nelle sensazioni. Il calore è riguardo al tutto ciò che è la luce riguardo all'occhio e l'elettrico rispetto al gusto e all'odorato. Egli è dunque probabile che la matematica del cronotopo intervenga pure nel calorico e nell'elettrico.

L'estensione e la durata esprimono i limiti delle esistenze. Ma questi limiti sono veduti coll'atto creativo onde germinano le esistenze medesime; e perciò sono accompagnati dall'intuito dell'infinito in potenza. Questo infinito in ordine all'estensione e alla durata sono il tempo e lo spazio puri. L'estensione è il limite esterno, e la durata l'interno. Quella ha tre dimensioni; questa tre tempi. Ma l'intuito delle tre dimensioni e dei tre tempi è accompagnato da quello della potenza infinita, cioè dello spazio e tempo senza limiti. L'estensione e la durata formano una dualità limitativa (*). Così il Cronotopo forma una dualità potenziale. Queste dualità pertengono all'essenza della creazione; giacchè l'esistente distinguendosi dall'Ente in quanto al Medesimo unisce al Diverso, dee implicare la dualità, cioè l'elemento della quantità e del numero sin dal suo esordire. Così Pitagora fa uscire la diade dalla monade, e la triade dalla diade.

(*) *Si legge in margine:* Ciascuna di queste dualità si parte in una triade.

Gli Italiani possono dire della loro stirpe ciò che Giulio Cesare diceva della propria famiglia: « Est ergo in genere et sanctitas regum qui plurimum inter homines pollent: et coeremoniae Deorum, quorum ipsi in potestate sunt reges. » (SVET., *in Caes.*, 6.)

Gli atti riflessivi e volitivi del nostro pensiero ci paiono pronti, subiti e in effetto sono lentissimi. Perciò la vita ci riesce breve; ci dogliamo che essa tosto ci sfugga; laddove non ci addiamo che questa brevità è solo relativa alla nostra torpidezza, perchè breve e lungo son relativi solamente. Ne vuoi una prova? La luce trascorre 310,200 chilometri in un minuto secondo. Ora essendo impossibile che essa si trovi in due luoghi nello stesso tempo, egli è chiaro che questo minuto secondo è divisibile in tanti istanti più piccoli, o quanto lo spazio di 310,200 chilometri contiene di milionimetri, cioè in 3,102,000,000,000 minuti, e si può spingere anco la divisione più oltre. Ora se la mente nostra avesse da afferrare distintamente l'un dopo l'altro questi 3,102,000,000,000 istanti racchiusi in un minuto secondo essa proverebbe in un minuto secondo una vita lunga come quella di 98,361 dei nostri anni e dodici giorni incirca. Il numero dei milionimetri contenuti nello spazio valicato dalla luce in un minuto secondo non è il suddetto, ma

310,200,000,000,000

Suddividendo in altrettante parti distinte un minuto secondo, questo verrebbe a comprendere una durata equivalente a quella di 9,836,377 dei nostri anni.

La natura inorganica è il logaritmo dell'organica, come il corpo dello spirito, il sensibile dell'intelligibile, la mimesi della metessi. Il logaritmo e il suo corri-

spondente hanno fra loro l'attinenza del temmirio e della cosa temmirizzata. La legge dei logaritmi è fondata sul parallelismo gerarchico. Parallelismo fra il Tempo e lo Spazio, fra il Cronotopo e l'esistente, fra la natura inorganica e l'organica, ecc. (*). Il parallelismo aggiunto al progresso diventa gerarchico. Il parallelismo gerarchico introdotto da Dante fra il cielo e la terra (Vedi in ispecie *Par.*, IX, 35, 36), dall'Ariosto fra la terra e la luna è simbolo del parallelismo universale.

1° Mostrare il transito dialettico dal tempo allo spazio nel Cronotopo; 2° mostrare il transito dialettico dal cronotopo all'esistente. 1° Il transito dal tempo allo spazio consiste nei numeri figurati. I numeri figurati sono la base del Pitagorismo e mostrano l'identità della dualità del Cronotopo. Forse sono i numeri ideali di Platone. Maggioranza del tempo nella costruzione del Cronotopo (**). Essa è logica: il tempo è condizione dello spazio. L'unità genera il punto. Il cronotopo è la dualità prima. La dualità versa nel discreto, per cui il tempo si distingue dallo spazio. La dualità discreta si unifica nel continuo. 2° Il transito dal Cronotopo all'esistente è algoritmico e geometrico. — Transito algoritmico. Consiste negli algorismi di aggregazione (addizione e sottrazione) e di generazione (moltiplicazione e divisione). L'aggregazione risponde al regno inorganico e la generazione all'organico. (Wronski, che chiama la prima *sommazione* e la seconda *graduazione*,

(*) *Si legge in margine:* Parallelismo delle lingue semitiche. Assonanza; rima.

(**) *Si legge in margine:* La figura importa il numero; non viceversa. Superiorità della musica sull'architettura e di Crono su Urano.

trova nell'una l'accessione estrinseca, *iuxta positionem*, e nell'altra l'incorporazione intrinseca, *intus susceptionem*.)

La moltiplicazione e la divisione si fondano nella potenza e nella radice. La radice è la virtualità generativa, la potenza è l'atto generato o generabile. La radice e la potenza sono la base della progressione geometrica e dei numeri figurati (*). Sono il passaggio dall'aritmetica alla geometria, e dalla matematica alla fisica. La radice e la potenza connettono il Cronotopo colla nozione di causalità dell'atto creativo. In virtù loro il numero è creativo. Quanto al pensiero umano, il passaggio dal Cronotopo all'esistente versa nel continuo. Il continuo è la neutralità dei contrari discreti matematici, come il pensiero è la neutralità dei contrari di ogni sorta. — La radice e la potenza segnano anco il passaggio dal continuo al discreto.

Atteso la natura finita dello spirito umano, l'ignoranza in cui siamo delle essenze e la mescolanza del sovrintelligibile coll'intelligibile, la cognizione che abbiamo quaggiù del vero è sempre difettuosa, più o meno mescolata d'errore, vaga, trascorsa di tenebre, intorniata di un margine incerto, penombrico e sfumante. Cosicchè ella si può paragonare alle quantità irrazionali dei matematici, la cui radice non può essere espressa da un numero preciso. Così non v'ha formola che possa esprimere precisamente il vero concreto, salvochè non si riduca a prette astrazioni. Questa *irrazionalità* del vero nel nostro stato mimetico, procedente dalla mistura del sensibile, è l'elemento vero

(*) *Si legge in margine:* Binomo neutoniano.

che si trova nell'error degli scettici e nel probabilismo della nuova Accademia. *L'irrazionale* umano è la somma ragione, assoluta. Però Wronski si duole a ragione che tal nome si dia alle quantità matematiche. Ma il nome è giusto rispetto a noi; perchè *irrazionale* vuol dire incommensurabile dalla ragione. Il vero è per noi quaggiù *irrazionale* in quanto non può essere con perfetta esattezza formulato. Tutte le nostre classificazioni anco dette naturali sono più o meno *innaturali;* non v'ha proposizione generale che non zoppichi da qualche lato, ecc. La causa si è che la scienza umana non può fare una perfetta equazione colla realtà della ragione divina e della natura che è la divina arte.

L'elevazione alle potenze e l'estrazione delle radici esprimono i due cicli aritmetici; il progresso e il regresso; la sintesi e l'analisi. La moltiplicazione risponde all'elevazione alla potenza, e la divisione alla estrazione delle radici.

Il tempo è il primo momento del Cronotopo. Esso importa la possibilità del moltiplice successivo. Quindi il numero, che è una successione di unità possibili. Il numero produce l'algorismo della sommazione che è un aggregato, e quello della moltiplicazione che è una produzione di aggregati. La moltiplica spiana la via alle radici e alle potenze, mediante le quali la successione delle unità dà luogo alla loro coesistenza. Il passaggio dalla successione alla coesistenza segna quello dal tempo allo spazio. Lo spazio è la coesistenza delle unità possibili, come il tempo è la successione loro. Lo spazio è la radice del tempo innalzato a una potenza infinita simultaneamente. La radice quadrata e la cubica importano le tre dimensioni dello spazio, cioè la

superficie che contiene due dimensioni (radice quadrata) e il solido, che contiene tre dimensioni (radice cubica). I nomi geometrici dati alle radici algoritmiche sono fondati in natura. Il tempo è dunque il principio dialettico produttivo dello spazio, come la musica dell'architettura. Esso è il primo momento dell'atto creativo. Quindi l'importanza data al numero dai Pitagorici. L'aggregato numerico come coesistente è la radice. La radice crea i numeri figurali, come triangolari, poligonali, piramidali e via discorrendo, e rende possibili le tavole in cui la corrispondenza dei numeri è segnata dalla loro postura nello spazio, come sono l'abaco, il triangolo geometrico del Pascal, ecc. Creato lo spazio, se vi si applica il tempo ne nasce il moto. Per mezzo del moto lo spazio genera il punto, le linee, le dimensioni, le figure. Per mezzo del moto l'interiorità dello spazio si circoscrive. Il tempo è l'interiorità dello spazio; questo è l'interiorità del tempo.

Ecco la genesi del cronotopo. 1° L'Ente la forza infinita può creare *ad extra*. Ecco il continuo. 2° Unità, monade-finita. Essendo forza, si manifesta colla proiezione successiva. 3° La proiezione successiva moltiplica l'unità finita successivamente, e crea il numero. 4° La successione delle unità finite divenuta coesistente è la radice. 5° La radice crea lo spazio. 6° Il tempo applicato allo spazio dà il moto. 7° Il moto crea le dimensioni, le figure superficiali e solide.

La transizione dal Tempo allo Spazio e quindi l'unità loro, l'unità del Cronotopo ci è data primariamente dall'Ente per mezzo dell'unità del continuo; secondariamente dal parallelismo delle loro proprietà generali; terzo dalle loro attinenze reciproche, come i numeri

figurali, i logaritmi, i seni, in generale l'applicazione del calcolo alla geometria.

Il Cronotopo infinito e uniforme essendo circoscrivibile diversamente secondo le varietà delle sue direzioni, ci mostra come la potenza del contingente si contenga nel necessario.

La elica o spira, che secondo il Raspail è il principio generativo della pianta, esprime l'essenza dell'atto creativo. 1° È una sintesi della diritta e della curva. 2° È una sintesi della superficie e del solido. Per essa la superficie genera il solido, la linea genera la superficie, e il punto genera la linea. Il solido generato dall'elica può essere un cono o un cilindro, che contiene ogni figura nelle sezioni coniche. 3° Indica il moto o proiezione del punto elementare. È la forza in atto. 4° È la sintesi di due direzioni alterne e contrarie insieme armonizzate; e quindi associa e armonizza la direzione identica della linea retta, la direzione diversa della curva, e la direzione opposta della polarità. 5° La spira si trova nelle cellule, nei muscoli, nella folgore, ecc. La declinazione dell'ago mostra pure l'elemento spirale nel magnetismo.

I panteisti riducendo Dio al mondo, riducono pure l'eterno al tempo. Un tempo infinito, e in esso un progresso infinito del mondo, ecco il loro eterno e il loro Dio. Questa è una vera negazione di Dio e dell'eternità. L'eterno non è il tempo perchè è l'uno. Il tempo, cioè il moltiplice esce dall'eterno e dall'uno, e vi ritorna. La varietà suppone l'unità preesistente, l'unità coëtanea e l'unità susseguente. Ogni altro sistema è assurdo. Questa simultaneità dell'eternità una al tempo vario risulta dalla formola ideale. È l'idea onnipre-

sente al fatto. Come il fatto è inesplicabile e di nessun momento senza l'Idea, così il tempo senza l'eterno. L'ateismo, il pessimismo, lo scetticismo sono inevitabili nel sistema che nega l'eterno, e pone l'uno nella categoria del tempo.

La musica unisce il discreto al continuo. Il continuo è l'armonia. Il discreto la melodia. Formole della musica: *L'armonia genera la melodia.* L'armonia primitiva sta nell'unione della musica vocale coll'instrumentale.

Kant vuole che lo spazio e il tempo siano due ricettacoli subbiettivi, in cui collochiamo le impressioni ricevute dal di fuori. Il negozio corre all'opposto. Lo spazio e il tempo sono due ricettacoli obbiettivi, in cui incastriamo le nostre impressioni subbiettive e noi stessi. Essi vengono di fuori a noi, non sono trasportati da noi al di fuori. Ciascun uomo ha una serie d'impressioni presenti e passate, che si stendono quanto una parte della sua breve vita. Egli ha d'uopo di un quadro in cui collocarle. Questo quadro sono il tempo e lo spazio infiniti, che gli sono dati dall'intuito. Ogni uomo fa questo lavoro di mettere nel quadro universale la sua piccola pittura, quasi scena drammatica sul teatro comune. E per la moltitudine dei pensanti, scena si aggiunge a scena, ed atto ad atto, e se ne compone un solo dramma, che è proprio di tutta la specie; il quale benchè in sè amplissimo è un nulla all'ampiezza del palco e della cornice. In fatti ciascun uomo per mezzo della parola e della scrittura può incorporarsi le impressioni de' suoi simili passati e presenti, e far di tutte un corpo unico, che dicesi *storia;* la quale è la memoria del genere umano. Per mezzo della storia l'uomo si ricorda delle cose altrui, come per mezzo

della memoria si sovviene delle proprie. Il telescopio poi e la scienza (induzione e calcoli) fanno rispetto allo spazio ciò che la tradizione e la storia riguardo ai tempi, allargando d'assai la sfera delle esistenze accessibili al concetto nostro. Questo complesso di esistenze conoscibili è ciò che dicesi *mondo*. Ma qual è la scena in cui si passa questo dramma? Il tempo e lo spazio che non ci sono dati dai sensi, poichè sono richiesti a pensare le cose sensibili. La mente nostra non può fare il tempo e lo spazio, come il dramma non fa il teatro in cui si recita. V'ha bensì un principio da cui procede insieme il teatro e la scena, cioè tutta l'arte; ed è la mente dell'uomo, che è architettonica e pratica. Così pure vi dev'essere un principio, da cui il teatro universale e le esistenze procedano. Questo principio è l'Ente, che fa la natura, come l'ingegno umano l'arte. Ma qui il teatro e il dramma procedono in modo diverso; poichè l'ente *genera* il tempo e lo spazio puri (possibilità) e *crea* le esistenze.

Platone, *Politico*, p. 409, dice che l'arte di misurare si stende a tutto che accade nel mondo. Ecco la matematica, il calcolo applicato a tutto.

Lo spazio e il tempo rampollano dalla monade, cioè dal punto e dall'istante. Ma il punto e l'istante differiscono fra sè in ordine allo spazio e al tempo: in sè, cioè assolutamente, sono identici; e si riducono all'Uno, all'Ente, al Continuo, come involgente le possibilità del successivo e dello steso. L'Uno, cioè il Continuo, crea dunque lo spazio e il tempo.

Pindaro dice: « Al tempo che agli Iddii tutti è soprano. » (Plut., *Quaest. plat*, 7.) Ecco il Cronotopo, il Zeruane Acherene.

Licurgo chiamò *retre* i suoi decreti. Da *ρέω*, *dico*; onde *retre* suona *detti* o *dettati*, quasi oracoli. (PLUT., *Dell'Adr.*, t. V, p. 515.) Perciò *detto* è sinonimo di *cosa*, cioè *fatto*, *realtà*, come *ratum* di *pensato*.

I numeri pitagorici erano simboli vivi, non morti. Chiamo simboli vivi quelli che s'identificano col simboleggiato. Ora nell'intuito, l'uno e il moltiplice essendo concreti, s'immedesimano colle cose, cioè colla formola ideale. L'Ente dà l'uno; l'esistente, il molteplice; la creazione, l'armonia. L'intervallo o diastema è il discreto o sia lo spazio e il tempo connesso all'atto creativo. Vi sono due specie di simboli vivi: gli uni matematici (sovrasensibili), come i pitagorei; gli altri fisici (sensibili), come i ionii. Il difetto delle scuole antesocratiche fu di non aver sequestrate abbastanza le idee dai loro simboli vivi. In ciò consiste il puerile e l'arbitrario di tali sistemi.

Il continuo è l'unità indivisa del tempo e dello spazio. Ora questa unità ci si rappresenta in ordine al discreto sotto tre aspetti: come principio, mezzo e fine; cioè come monade, diastema e infinito; come elemento, intervallo e tutto. Questi tre aspetti rispondono alle tre dimensioni del tempo e dello spazio. I tre momenti unitari del continuo non sono tre cose distinte, ma una sola cosa in relazione colle varie parti del discreto. Perciò il punto, la distanza, l'immenso, il momento, l'intervallo, l'eterno sono tutt'uno in ordine al continuo. La diversità loro si aggira nelle attinenze verso il discreto. Così il principio e il fine nell'eternità e immensità coincidono fra loro e col mezzo. Delle attinenze del pensiero col Cronotopo. Il pensiero divino e obbiettivo è il continuo. Perciò esso è principio, mezzo, fine, senza

uscire dalla unità sua. In ciò consistono l'eternità e immensità divina. Il pensiero umano e subbiettivo è il discreto intelligibile e intelligente, come il pensiero divino è il continuo intelligibile e intelligente. Ma il discreto è nel continuo. Dunque il pensiero umano è nel divino. Dunque l'intelligibilità e intelligenza umana è nella divina. Il discreto è l'unità finita. L'unità finita si distingue dall'infinita nei due ordini del Cronotopo. Quindi anche si distinguono i due ordini fra loro. Ma il tempo differisce dallo spazio, il momento dal punto solo rispetto al discreto. Riguardo al continuo non differiscono. Riguardo al continuo, lo spazio e il tempo colle loro rispettive dimensioni s'immedesimano insieme, come s'immedesimano in ciascuno di essi il principio, il mezzo e il fine. L'errore dei Pitagorici (come di tutti gli eterodossi) sta nel confondere il finito coll'infinito. Quindi è che scambiano spesso l'elemento continuo col discreto. Così, per esempio, Pitagora colloca il diastema e l'*apeiron* nella categoria dell'imperfezione; dovechè essi sono il continuo e il vero infinito. Il pensiero umano è una unità discreta, intelligibile e intelligente. Le forze materiali sono unità discrete e intelligibili, non intelligenti. Il pensiero divino è una unità continua sovrintelligibile e sovrintelligente. Il pensiero umano è contenuto nel divino, e si distingue da esso come l'unità discreta dalla continua. Perciò il pensiero umano sussiste nel Cronotopo, in quanto questo è il continuo divino. Si dee distinguere nel pensiero umano l'interiorità dall'esteriorità. L'interiorità del pensiero è nel Cronotopo, è da esso contenuta. L'esteriorità lo abbraccia, lo contiene, ma solo finitamente. Noi siamo nel Continuo e pensiamo il Continuo, e quindi lo conte-

niamo. Ma il discreto non può contenere il continuo, se non finitamente, e per virtù del continuo stesso che vuol esserne contenuto. In questo senso il pensiero umano contiene il divino pensandolo, perchè il pensiero divino creandolo e contenendolo onninamente, gli si comunica. Ma il pensiero umano contiene il divino solo imperfettamente; quindi questo è sempre sovrintelligibile. L'esteriorità del pensiero umano abbraccia l'infinito, ma solo in modo finito, perchè l'intelligenza finita non può abbracciare l'intelligibile infinito. In ciò consiste la *somiglianza* del pensiero umano col divino.

Il trapasso dall'architettura alle arti secondarie si fa per mezzo del passaggio dalla retta alla curva. Le tre curve architettoniche sono la colonna (cilindro), la volta o cupola (sfera) e l'arco. Ma come mai si generò la curva architettonica? Per mezzo della piramide, che fu (scavata) il tempio e il sepolcro primitivo. Ora la piramide girando sulla sua base fa il cono e il cerchio. La base della piramide poliedrica è un poligono, che mediante il giro diventa un cerchio. Così le formole: il poligono genera il cerchio, e la piramide genera il cono, e quindi tutte le sezioni coniche ci spiegano il trapasso dall'architettura rettilinea alla curvilinea. L'architettura curvilinea, animata dalla musica, creò le arti secondarie; giacchè la figura umana è architettonica. 1° È simmetrica; 2° è colonnata, grado; 3° ha cupola, capo. Nei quadrupedi e quadrumani la cosa è ancor più evidente.

Il punto genera la linea retta, e questa la curva colle tre dimensioni dello spazio. La monade, la diade e la triade sono il principio generativo di ogni cosa,

radicato nel Cronotopo. Il punto è il continuo. La sua interiorità è il pensiero. La sua esteriorità è il moto proiettivo, per cui genera la linea e lo spazio. La linea retta avendo due estremi e due direzioni indefinite esprime la potenzialità del continuo infinito. Se si termina e circoscrive, ha due poli. La polarità è dunque la finità della linea retta. La proiezione del punto è il primo momento della creazione. Questa proiezione si può fare in più modi; si dee fare almeno in uno. Se si fa in un sol modo, l'unità diventa dualità, e la linea retta ha due estremi. La polarità è il secondo momento della creazione. Se la linea retta gira su se stessa crea la curva. La forza che fece la proiezione fu centrifuga. Quella che fa la circolazione è la centripeta aggiunta alla centrifuga. Il terzo momento della creazione è dunque il circolamento. La proiezione, la polarità e il circolamento esistono dunque nel Cronotopo come possibili. Attuati, mediante l'atto creativo, fanno l'universo sensibile, cioè tutte le figure e tutti i moti. La forza attrattiva, il magnetismo terrestre e l'elettricità rispondono come moti a quei tre momenti. Il magnetismo, come dice Burdach, è un'elettricità longitudinale, come l'elettricità è un magnetismo trasversale. Unisci il longitudinale al trasversale, e avrai il circolo. La terra, i minerali e i corpi organici rispondono come figure a quei tre momenti, come al punto, alla linea, alla curva.

III.

Antischema e Steresi.

Il sublime e il ridicolo si accostano, come gli estremi si toccano. Ma perchè si toccano? Perchè s'immedesimano nell'infinito. La dialettica finita è l'armonia degli estremi; l'infinito ne è l'immedesimazione. La sofistica, che è una falsa dialettica, una dialettica apparente, è il contatto degli estremi, non l'armonia. Non è maraviglia che il ridicolo sia vicino al sublime, poichè si fonda com'esso nell'idea dell'infinito, di cui è la negazione, come l'altro l'affermazione. Il ridicolo infatti nasce dall'accozzamento di due estremi partiti da un intervallo infinito, e uniti per via di sofistica. Il ridicolo quindi è l'espressione di una mimesi sofistica, come il sublime di una metessi dialettica. Perchè il sublime desta nell'uomo la meraviglia, senso squisito dell'anima; il ridicolo desta il riso, convulsione di corpo (*), che è rispetto all'anima una specie di follia o pazzia passeggiera, come osserva profondamente il Leopardi. E la follia, la convulsione son cose sofistiche, come l'ammirazione e l'estasi sono dialettiche. Il ridicolo e il sublime destano del pari *piacere;* ma quello del sublime è il più vivo, serio e nobile dell'intelletto; quello del riso è volgare, poco gustevole, e spesso ignobile, scurrile; onde si può ridere ed essere infelicis-

(*) *Si legge in margine:* Del diaframma.

simi. Anzi la vera gioia si oppone al riso, come nota il Biamonti.

Leopardi. — Passo del Viani, p. 440. Non so concorrere. Trovo Leopardi perfettissimo anche nel riso e pari o simile ai migliori antichi. Vero è che il suo riso non è mai leggero e frivolo, ed ha sempre qualcosa di triste o di profondo; ma tale è pure il riso di Tacito, di Dante, del Machiavelli, del Shakespeare, del Goëthe. Conclusione del *Dialogo sull'Irlandese*. *La disperazione*, dice esso Leopardi, *ha nella bocca un sorriso*. Ora il riso disperato è sublime, perchè ha dell'infinito, e unisce due estremi che paiono incompatibili. È il riso della tragedia e dell'alta eloquenza. Tale è per lo più il riso di Leopardi anche dove meno apparisce (*Scuse sul Patr.*, p. 275):

> Ride ai lor casi il mondo,
> A cui pace e vecchiezza il ciel consente.

I tipi parziali sono tutti imperfetti, perchè appunto parziali e moltiplici. Il solo tipo perfetto è Dio perchè unico. Ma siccome il tipo del necessario non si può effettuare nel contingente se non imperfettamente, e che l'intervallo tra il finito e l'infinito è infinito, ne segue che il Cosmo si alzerà sempre verso il suo tipo senza mai raggiugnerlo, come gli assintoti si accostano sempre all'iperbole senza toccarla. Ogni schema, in quanto è parziale, è dunque un antischema verso se stesso come unico; e ogni schema inferiore nella scala progressiva successiva o coesistente è un antischema verso il superiore.

Il corpo umano è plasmato dall'anima come forza istintiva (primo grado dello sviluppo dinamico); quindi si

spiega la varietà delle razze e la loro subordinazione allo stato psichico.

L'allegoria è una mimesi fittizia significante una metessi. La natura tutta quanta è un'allegoria, perchè il sensibile vi esprime l'intelligibile. L'allegoria artifiziale è dunque un'imitazione della naturale; è una mimesi della mimesi. L'apologo, o favola, ha la stessa base. Per esso dandosi uso di ragione alle piante o ai bruti, si traduce in ragione l'instinto loro, e si presenta come esplicata la loro mentalità implicata.

L'uomo vivente è una larva; l'uomo morto è una crisalide. — L'uovo, la larva, la crisalide, l'insetto mostrano il progresso della metessi incoativa.

Leopardi duolsi che le cose sono ombre. Ha ragione; perchè le cose sono mimesi. Ma l'ombra presuppone il corpo e la mimesi importa la metessi.

L'utopia e la parodia rispondono allo schema e all'antischema. L'una rappresenta l'intelligibile nella metessi, l'altra il sensibile nella mimesi. Ecco la causa del contrasto fra Socrate e Aristofane, Platone e i Sofisti, la tragedia e l'antica commedia.

Le scienze hanno pure i loro antischemi; così la medicina ha l'empirica; la chimica, l'alchimia; l'astronomia, l'astrologia; la scienza fisica in generale, la malìa, ecc. Alcuni di questi antischemi sono svelati; altri ipocriti.

Ogni schema estrinsecato nel ciclo creativo dà occasione a un antischema nel ciclo generativo. L'antischema è l'errore: effettuato, è il male. Ogni antischema consta di due componenti: l'uno positivo e l'altro negativo. Il primo è uno schema traslocato; il secondo una negazione dello schema che fa a proposito. L'antischema è l'unione di due schemi incompatibili. L'antischema quindi

contiene una contraddizione intestina e non può durare. Ogni dottrina, ogni instituzione consta di schemi o di antischemi. Nel primo caso è perpetua, nel secondo non può durare. Il cattolicismo è lo schematismo perfetto, cioè il Cosmo ideale, il Logo. Quando fra una instituzione schematica e gli uomini che la rappresentano non v'ha concordia (cioè quando questi esprimono un antischema), l'instituto o rovina, o dura infecondo: v'ha interregno e sede vacante.

Il ciclo creativo della causa prima spiega l'origine del bene. Il ciclo generativo della causa seconda e libera spiega l'origine del male. La causa prima, cioè il Dio del male, è l'uomo, la creatura. Il ciclo generativo in ordine al male diventa creativo. Il male non è una semplice negazione del bene, ma una distruzione del bene preesistente. È negativo, ma importa l'annullamento del positivo. È la distruzione o alterazione della forma o idea nella materia. La forma alterata è un *antischema*, un'*antilogia* che pugna coll'idea. L'antischema è un sensibile sostituito all'intelligibile preesistente. Il sensibile per sè non è male; è un intelligibile implicato a causa della materia. Diventa male quando si sostituisce all'intelligibile. Gli antischemi sono le idee della filosofia eterodossa. Sono presi per schemi, cioè intelligibili, e così ingannano e rapiscono. Parlano all'affetto viziato, anzichè all'intelletto; sono tuttavia misti più o meno alle idee. Il Teocosmo, la libertà democratica, il progresso egeliano, ecc., sono antischemi. Gli antischemi governano il mondo eterodosso. La sostituzione degli antischemi alle idee è l'eresia. Il protestantismo, il razionalismo sono antischemi surrogati all'idea cattolica. Gli antischemi sono fantasmi in cui il sensibile prevale

sull'intelligibile e collocati fuor di luogo. L'antischema è opera dell'uomo; appartiene al ciclo generativo. Il politeismo, l'idolatria, il panteismo sono veri antischemi; ogni antischema è la sostituzione della materia alla forma, del sensibile all'intelligibile, dell'esistente all'Ente, del mondo a Dio.

Il vero è l'idea; l'errore è l'antischema. L'antischema è *l'ombra dell'idea* in quanto importa una privazione di luce.

Platone chiama la natura di Giove rettore del mondo regia *Psiche* e regio *Noo*. (Oelrichs, *Commentatio de doctr. Plat.* Goettingae, 1794, p. 18, 19.) Altrove rappresenta Dio come un re. Ciò solo basterebbe a mostrare ch'egli teneva la monarchia come il governo perfetto, e la democrazia greca come un antischema.

L'esplicamento delle forze create è il dilungamento dal sensibile e l'accostamento all'intelligibile. L'intelligibile è lo schema, e il sensibile l'antischema. Il secondo ciclo è dunque un corso dall'antischema (individuo da uno schematismo iniziale, cioè dal conato) allo schema puro. L'antischema assoluto fu il caos genesiaco. Lo schematismo assoluto sarà il cosmo palingenesiaco. L'esplicamento dinamico si fa nel discreto del tempo e dello spazio. Il discreto frange, sminuzza, limita la poligonia della monade dinamica, e ce ne mostra solo un aspetto per volta. Ora da questo frangimento nasce il sensibile. Il sensibile è l'intelligibile della forza sminuzzata, appreso poco per volta. Perciò quando la poligonia dell'esplicamento sarà da noi veduta simultaneamente, cioè nel continuo, il sensibile ci riuscirà intelligibile. Ciò che lo prova si è che ciò che ne rende ora i sensibili in parte intelligibili sono le loro *relazioni*.

Or che cos'è la relazione, se non il concatenamento dei sensibili? Se conoscessimo tutte le relazioni dei sensibili, essi diverrebbero intelligibili onninamente. L'identità sostanziale dell'intelligibile col sensibile si chiarisce da ciò che ogni sensibile ci apparisce come appartenente a un genere intelligibile, cioè come una *qualità*, un *effetto*, un *individuo*, ecc. L'implicazione degl'intelligibili non è dunque altro che il loro assoggettamento al discreto, la loro vita nel tempo.

L'antischema è un sensibile tolto in cambio dell'intelligibile. È il segno essoterico tolto invece dell'idea acroamatica. Ora il sensibile è un intelligibile potenziale, implicato, diviso, fluente. Dunque l'antischema diventa schema, come prima il sensibile attuandosi, esplicandosi, integrandosi e fermandosi diventa intelligibile. L'evoluzione dell'antischema per diventare schema è la dialettica cattolica. La trasformazione degli antischemi in schemi è il gran travaglio della scienza e della storia. L'eterodossia tende a diventare ortodossia, le Genti a diventar la Nazione eletta. Questo è il moto dialettico della filosofia e della storia. Saggi di questa evoluzione. Nella filosofia: il panteismo tende a diventare ontoteismo. Nella storia: la guerra a diventare alleanza. La conquista materiale a diventare spirituale. Il protestantismo a diventar unità e libertà cattolica. L'Oriente eterodosso a diventare ortodosso. Il Buddismo a diventar cattolicismo.

Il male è scimmia del bene, l'errore del vero. Qual è lo schema che non abbia il suo antischema? I profeti, il Messia, i papi ebbero i loro pseudoprofeti, falsi Messii e antipapi. L'ontologismo ebbe il panteismo. L'ortodossia l'eresia. L'opposizione corre tra gli schemi e

gli antischemi, gli intelligibili e i sensibili. Ma il sensibile essendo un intelligibile implicato, il suo contrasto è verso se stesso. Perciò la conciliazione del sensibile non è già la sua distruzione, ma la sua evoluzione.

Due sorta d'instituzioni viziose: le une per difetto intrinseco; le altre per difetto estrinseco, de' luoghi, de' tempi, degli uomini. Le prime sono antischemi; le seconde sono schemi male individuati. Quelle sono le sole che si debbono mutare; queste si vogliono mantenere e solo pareggiare alla intrinseca eccellenza la loro individuazione.

Dell'antischema applicato alle stirpi. La varietà delle stirpi viene dall'influenza della terra (clima) sull'uomo, del sensibile sull'intelligibile. La terra stessa e la geografia hanno i loro antischemi: cioè solitudini prive di vita; ghiacciaie e deserti. Imperocchè il sensibile morto è più alieno dall'intelligibile. L'Oceania e l'Africa tengono specialmente dell'antischema; quella troppo rotta (Polinesia) o troppo riunita (Australia, singolarità zoologiche, strane come i fossili); questa troppo adusta; Sudan. — L'Europa è la più schematica. Lo schema dell'uomo è la stirpe Giapetica bianca. — Fra i Giapetici bianchi, i Pelasghi, gl'Italogreci.

Dello schematismo scientifico. Lo schema rappresenta una cosa (sostanza o qualità), un'azione (causa o effetto); che è quanto dire unendo le due cose, una forza. Nel discorso il nome risponde alla sostanza, il verbo all'azione, salvo il verbo antonomastico che esprime le due cose unitamente. Lo schema che esprime la cosa è l'idea; quello che esprime l'azione è il giudizio. Ogni scienza consta d'idee e di giudizi, come quella che

studia una certa classe di cose e le loro attinenze reciproche. I giudizi sono i pronunziati scientifici; i quali sono o principii o conseguenti. Le leggi dello spirito, della natura, le attinenze matematiche, ecc., sono altrettanti giudizi. Ogni scienza abbraccia dunque le due sorta di schemi, ed è perciò rappresentativa integralmente del Logo. I principii, le leggi, ecc., nella scienza sono altrettanti schemi generici o specifici, poichè sono applicabili a un numero indefinito d'individui. Ma essi sono i generi o le specie razionali, non reali. L'antischema scientifico è l'errore, come l'antischema morale è la colpa, l'antischema estetico il brutto, l'antischema fisico o cosmico il disordinato, l'antischema medico il morbo, ecc. L'antischema in ogni caso è l'opposizione del sensibile all'intelligibile. Il sensibile è per sè schematico, ma è solo uno schema rudimentale. Ora quando lo schema rudimentale si contrappone all'assoluto e lo annulla diventa antischema. Così il piacere è solo antischematico in quanto osta alla virtù. Il dolore è solo antischematico in quanto contrario all'ordine morale.

L'antischema importa una relazione e un'opposizione. È un contrasto da schema a schema, da schema inviluppato (sensibile) a schema sviluppato (intelligibile). Nulla per sè è antischema, perchè tutto per sè è positivo. Il male, l'errore sono il nulla; e il nulla è negazione; e la negazione è opposizione; e l'opposizione è relazione e suppone l'essere. Il sensibile dunque è solo antischematico in quanto fa guerra all'intelligibile, vuol soppiantarlo e farne le veci. Ora il sensibile è l'intelligibile implicato del primo ciclo generativo. Dunque l'antischema non è altro che la lotta del primo ciclo contro il secondo.

Dell'evoluzione dei tipi. Del modo con cui sgomitolandosi l'ideogonia, gli antischemi o schemi abortivi escono dagli schemi. L'antischema è un aborto, un mostro; è una mimesi morta, che tal qual è non può più convertirsi in metessi, perchè la vita ideale è spenta nel suo seno. L'antischema è un sensibile fermato nella sua sensitività, e destituito di principio vitale, cioè dell'intelligibile. Esso è cieco in sè, perchè negativo; onde inescogitabile; ma acquista una realtà e pensabilità apparente, perchè lo spirito lo accoppia a uno schema. Esempi. Ogni schema produce antischemi. Così l'antischema etnografico è il Camismo. Tipo etiopico. — Eterodossia. — Democrazia. — Goticismo, ecc. Dei due tipi, semitico e giapetico. Semiti conservatori o fecondatori del genio giapetico. Dispersi a tal uopo.

Quattro specie di antischemi: l'errore (male intellettuale) eterodossia; la colpa (mal morale) barbarie; la deformità (male estetico) mostri; il dolore (male fisico, sensitivo) morbi, morte. Possibilità dell'antischema. Nasce dalla contingenza dell'intelligibile relativo. L'antischema non ha teleologia intrinseca; ma l'ha estrinseca. Il quadruplice antischematismo escludendo intrinsecamente il fine diretto e immediato, è la negazione del secondo ciclo creativo. — Reso immanente, è l'inferno. L'inferno è la mimesi compita e morte, il ritorno peggiorato della mimesi primordiale (caos), l'eterorazione dell'antischematismo. La distinzione che corre tra la mimesi primordiale (caos) e la finale (inferno) è che la prima era ricca di germi vitali, laddove la seconda è una morte. Come l'inferno è l'antischematismo universale, il reprobo è l'antischematismo individuato. L'archetipo dell'antischematismo individuato è Sitna o Satana.

La Genesi non solo è il libro delle origini, dei canoni e dei principii; ma eziandio quello degli schemi e degli antischemi. Il tipo vi è immedesimato coll'individuo. Non è una storia allegorica, ma una allegoria storica ed attuata. È un libro reale e ideale. Caino, Cam, Nemrod, Ismaele, ecc., sono antischemi.

Le idee sono una potenza. Sono le prime forze del mondo intellettuale; in cui esercitano un ufficio simile a quello degli imponderabili nel corporeo (*). Conservano, creano, edificano, distruggono e rinnovano. Operano su tutte le facoltà dell'anima: sulla mente, sull'affetto, sulla immaginativa, sulla memoria, sull'arbitrio. Da esse viene tutto il mondo dell'arte umana, come quello della natura. Anche l'uomo crea il suo mondo per mezzo del Verbo, cioè del Logo. Le idee distruttrici sono gli antischemi. Ma l'antischema è il composto inarmonico di vari schemi, e nasce dalla confusione della mimesi colla metessi. È uno schema inviluppato e male applicato e nasce dal disequilibrio degli schemi e intelligibili fuori dell'unità del Logo. Così pure gli imponderabili diventano distruttivi quando escono fuori dell'equilibrio.

Due specie di antischemi: naturali e innaturali. Naturali sono quelli che sono un effetto delle leggi di natura. Possono nascere in due modi dalle leggi di natura: 1° dalla finitezza propria di essa natura e dalla legge del progresso; 2° dalla subordinazione di una legge meno importante a un'altra più importante. Tali sono o paiono esser tutte o quasi tutte le anomalie vegeta-

(*) *Si legge in margine:* I sentimenti o affetti sono i ponderabili del mondo spirituale.

tive e animali. L'estendere a tutte le leggi del peccato originale è assurdo. Innaturali, che nascono dal libero arbitrio dell'uomo. Fra gli antischemi naturali bisogna notarne una classe importante, cioe quella che nasce dalla subordinazione degli schemi meno estesi ai più estesi, e dei meno importanti ai più importanti. Così, per esempio, l'aborto e lo scialacquo del polline, dei semi, ecc., in moltissimi individui vegetabili e animali nascono dalla provvidenza della natura che attende da un lato a conservare la specie e dall'altro a impedire che si moltiplichi soverchiamente. Regola generale: gli schemi particolari non sono mai pienamente attuati negli individui; ma i difetti di tale attuazione sono ordinati allo schematismo successivo e sempre più perfetto del tutto, cioè dell'universo. — Per tal rispetto gli stessi antischemi innaturali conferiscono allo schema generale dell'universo. Ottimismo. — Così il male morale è necessario nel finito a uno sviluppo più perfetto del bene morale.

L'eretico e il vizioso sono antischemi viventi, individuati, personeggiati. Satana è il tipo sovrano dell'antischema individuato; è la parodia di Dio. Concetto negativo e seco discordante, come il nulla che in quanto è pensato è la parodia dell'Ente. Il tipo perfetto, o sia schema, non trovandosi nel finito, è utopia: l'antischema è parodia.

La mediocrità è l'antischema della moderazione, come la timidità della prudenza, la viltà dell'umiltà, la temerità dell'ardire.

Parallelismo degli schemi e degli antischemi nell'evoluzione della storia. Gli antischemi sono l'eterodossia speculativa e operativa. Ogni antischema, in quanto ha del positivo, contiene uno schema: è lo schema con-

giunto a una negazione. L'apparita degli antischemi procede per ordinario dai difetti che si trovano negli schemi, cioè nell'ortodossia. Sono avvertimenti della Providenza per una riforma schematica. *Oportet haereses esse.* Ogni antischema dell'eterodossia scientifica accenna a una necessaria evoluzione dello schema. Così p. e. Lutero alla necessità di una riforma disciplinare. Cartesio alla necessità di una riforma scientifica, e ad un'ampliazione del realismo. Il panteismo alla necessità della filosofia della creazione e alla distruzione del dualismo volgare che separa Dio dal mondo. I sistemi della libertà licenziosa alla necessità della libertà cattolica. Il razionalismo alla necessità di ridurre il sovrannaturale e il sovrintelligibile a un elemento scientifico, senza snaturarli, unificandoli coi contrari nella scienza ideale. — Così la negazione dei vari misteri rivelati, come v. g. l'eternità delle pene, accenna alla necessità di spogliarli delle aggiunte scolastiche, e di connetterli colla scienza ideale. Per questo rispetto l'eterodossia è utile alla ortodossia: è un monitorio di riforma ortodossa intellettuale o pratica. I teologi retrogradi e mimetici frantendono il senso dell'eterodossia. Invece di rinnovare ed esplicare con riforme cattoliche, vogliono tirare indietro le idee e le cose o almeno renderle stazionarie. E così rovinano il tutto e perpetuano l'eterodossia. Tali sono i gesuiti moderni, che in ciò ripugnano allo scopo della loro instituzione.

Genio gesuitico. Odia l'avvenire. L'essenza del gesuita moderno è l'odio del pensiero, cioè della cima della realtà (*).

(*) *Si legge in margine:* L'odio della ragione. L'odio dell'idea, che è il pensiero obbiettivo. L'odio dello studio, dell'e-

Quindi l'odio dei progressi civili, che sono la mentalità crescente ed estrinsecata. L'odio delle scienze... e in ispecie della filosofia. L'odio della libertà... L'odio della religione *in verità e in ispirito*, che mutano in superstizione. — Quindi ho detto che in filosofia tendono al sensismo. — In religione al gentilesimo. — In politica alla barbarie. — Quindi al puerile, perchè il fanciullo non è ancor giunto all'età della ragione: al femminile, perchè la ragione è men forte nella donna che negli uomini: al barbogio e decrepito, perchè le facoltà s'indeboliscono ed è un ritorno alla fanciullezza: al volgare ed all'aulico, perchè la plebe e i grandi, i facchini e i cortigiani si accordano a non pensare. Onde l'odio della classe media, che è il ceto pensante e dialettico, e dei governi temperati, in cui la classe media predomina. Quindi l'amore della democrazia rozza di certi cantoni svizzeri, della monarchia dispotica degli Stati piccoli e divisi, perchè amendue questi governi si accordano a uccidere il pensiero. Quindi l'amore degli affetti molli che snervano il pensiero, e l'odio dei forti che lo ingagliardiscono. — Ciò spiega anco le parti buone, perchè, se ben si guarda, amano il bene, non come bene, ma per l'esclusione di un maggior bene. Così favoriscono le lettere per odio delle scienze severe, perchè le scienze son più mentali. Celebrerebbero il vapore se potessero torre la stampa. Fra le scienze antepongono le fisiche e matematiche alle civili e filosofiche. In poesia antepongono le frivole alle serie. Nell'eloquenza antepongono la mediocrità alla grandezza.

same, del raziocinio, che sono strumenti subbiettivi. L'odio dell'ingegno. Il novizio non istudia.

— Amano i classici, ma per la forma. O se li amano per la materia è per escludere coll'antico il moderno; giacchè il moderno ha del progressivo e l'antico dello stazionario. E nell'antico cercano le spoglie del vecchio, anzichè i germi del nuovo.

L'antischema risponde allo schema. La steresi στερεσις o privazione, risponde alla metessi. L'inferno è una steresi totale, finale e immanente. I diavoli, i reprobi sono menti divenute stereticbe, cioè prive di metessi. La steresi totale e finale è colpa e dolore. Colpa e dolore non sono due cose distinte, ma due facce di una cosa unica. Questa cosa unica è la steresi, cioè la privazione totale della metessi. La vera teorica della penalità temporale e dell' inferno (penalità oltramondana e immanente) consiste nella medesimezza della colpa e del dolore. Così e converso il paradiso è la medesimezza della virtù e del piacere, cioè la beatitudine. La steresi è l'antischema concreto e individuato.

IV.

Del semipanteismo pelasgico.

L'estensione infinita è il punto, ma il punto infinito, che è da per tutto ad un tempo. Ora il punto, come semplice, è identico al pensiero, come spirito; il punto infinito è identico al pensiero come infinito. Il punto infatti non è realtà se non come un uno che possiede se stesso; cioè si duplica senza smettere l'unità propria; ora tal è la natura del pensiero finito. Ma il punto infinito non si duplica solo, ma s'infinitizza; e quindi esclude la propria moltiplicità; perchè l'infinito è uno, e lo stesso succede al pensiero infinito. La dualità del soggetto ed oggetto (riflessione) non è dunque applicabile al pensiero infinito. L'asserzione contraria è panteistica.

Cicerone chiama Socrate *fonte:* « Iam ab illo fonte et capite Socrate. » (*De Orat.*, I, 10.) Locuzione che indica il vero valore del padre della rinnovata filosofia greca. I due padri della filosofia greca, Pitagora e Socrate, non iscrissero; furono entrambi tradizionali: insegnarono a viva voce.

Ritter osserva acutamente come nelle tre grandi scuole socratiche di Platone, Aristotile, Zenone, « le « mouvement incertain de leurs doctrines aboutit na« turellement à des directions opposées, » per modo che il fine del processo scientifico di ciascuno di essi contraddice al principio. Così Platone esordisce colla ragione come essenza universale; ma invece di negare

l'individuo, come pareva logico, lo ammette ed estende il concetto dell'individuale fino alle idee, moltiplicandole. Aristotile muove dalla sensazione e dall'individuo; ma invece di riuscire alla negazione del generale, lo amplifica, considerando l'unità degli individui come il solo vero eterno. Gli Stoici seguono lo stesso processo, ma lo recano ancor più oltre, cominciando dall'individuale, e riuscendo alla generalità pura. « On ne saurait méconnaître que tous ces philosophes se voyaient « contraints, par la forme scientifique à laquelle ils tendaient dans leurs travaux, d'admettre les oppositions « qui faisaient l'objet de leurs recherches, mais aussi « qu'ils ne surent pas trouver un rapport déterminé « entre elles; ce qui est tout naturel, puisqu'en suivant « le point de vue antique, ils ne pouvaient apercevoir « que ce monde est destiné dans son principe parfait « à atteindre une véritable perfection. » (RITTER, t. III, p. 602-606.) Vi sono qui due indirizzi e processi. L'uno dal generale al particolare, sintetico, discendente; Platone. L'altro dal particolare al generale, analitico, ascendente; Aristotile e gli Stoici. (Gli Stoici puri in un certo modo procedono anco sinteticamente, e uniscono i due metodi.) I tre filosofi nel loro processo uniscono i due estremi del dialettismo, e perciò sono materialmente compiuti; ma non sanno conciliarli e quindi il loro dialettismo è imperfetto. Gli uniscono materialmente, perchè seguono la via del retto senso e del comun senso; non fanno forza alla natura delle cose, e antipongono il senno alla logica. Non sanno poi conciliarli, perchè mancano del principio atto a ciò, cioè del principio di creazione. Ritter ripete dal difetto di teleologia tal vizio della filosofia antica. Ma il difetto teleologico occupa

qui solo un grado secondario, e suppone un errore più fondamentale: giacchè ogni errore sul fine presuppone un error sul principio. La sapienza eterodossa si sviò sul vero fine e sulla perfezione ultima dell'universo, perchè ne ignorò il vero principio, e diede una dottrina falsa sulla palingenesia (o anche la negò), perchè non conobbe la vera cosmogonia, cioè la creazione. Insomma l'ignoranza in cui fu del secondo ciclo creativo e dell'atto creativo finale nacque da quella del primo ciclo e dell'atto creativo iniziale; e questa doppia ignoranza provenne dal non conoscere la forma ideale. Platone e Aristotile ammettono un principio senza fine, e negano la palingenesia. Ma Platone ammette un progresso indefinito; Aristotile lo nega. Gli Stoici ammettono un fine come un principio, e per tal rispetto la loro dottrina è un vero progresso nella scuola socratica. Ma rinnovando la dottrina di Eraclito, essi rappresentano la palingenesia come una combustione, cioè distruzione; e quindi negano il progresso cosmico; ammettono solo un'eterna vicenda di mondi similari: associano i sogni di Democrito con quelli di Eraclito; e per tal modo rinunciano al genio socratico, e sono inferiori, non solo a Platone che ammetteva un mondo progressivo, ma anco ad Aristotile che lo faceva almeno sempiterno. Gli Stoici immolano il mondo a Dio, poichè credono che Giove si vantaggerà dalla combustione, e il particolare al generale. Il Cristianesimo ringiovanì, come avverte dirittamente il Ritter, colle sue promesse e colla dottrina dell'avvenire; ma fondò le promesse sulle ricordanze, le speranze sulle tradizioni, e l'avvenire sul passato, deducendo la dottrina del fine da quella del principio, e l'Apocalisse dalla Genesi.

Reid dice, a proposito dell'*Introduzione di Porfirio alle Categorie d'Aristotile*, del *Trattato delle Categorie* e di quello dell'*Interpretazione*, attribuiti ad Aristotile: « Je les considère comme les vénérables restes d'une « philosophie plus ancienne qu'Aristote. On dit qu'Ar- « chitas de Tarente..... écrivit sur les dix categories. » (*Analyse de la log. d'Arist.*, chap. II, sect. 1. — Œuvr. trad. par Jouff., tom. I, p. 131.) E della dottrina di Aristotile sulla definizione: « Telle est... la doctrine d'A- « ristote sur la définition, et probablement l'invention « de cette doctrine appartient à l'école pythagoricienne. » (*Ib.*, chap. II, sect. 5. — Tom. I, p. 145.) Così la logica d'Aristotile sarebbe un trovato fontalmente italico, come la dottrina platonica. L'idea infatti della *definizione* è tutta pitagorica, e si fonda sulla teoria dei Diastemi.

È un errore il credere che i Doriesi fossero rozzi; quasi che i costumi licurgici di Sparta fossero comuni a tutta la schiatta. Sicione era dorica, come nota Plutarco (*Vit. Arat.*); tuttavia ci fiorì quella famosa scuola di pittura, che ebbe l'ammirazione di Apelle e in cui sola « si era serbato il bello di quest'arte puro e in- « contaminato. » (*Ib.*)

Tra le varie corone supreme cosmiche Parmenide novera la via lattea, da cui dice che uscirono il sole e la luna. (BRANDIS, *Comm. eleat.*, p. 164.) Non è questa l'opinione moderna che gli astri siano generati dalle nebulose?

Parmenide inventò la dialettica. (*Ib.* p. 172.) Dirittamente; perchè avendo notata meglio di ogni altro la legge pitagorica dei contrapposti nella natura, la trasportò nello spirito, e così creò la dialettica. Così la pensava pure Platone, che il precipuo dei suoi dialoghi dialettici intitolò in Parmenide.

Parmenide primo avvertì la medesimezza dell'Ente e dell'intelligibile e intelligente assoluto. (Brandis, p. 145, 174, 176.) Principio importantissimo, purchè non s'interpreti panteisticamente, come fa Brandis. È l'identità del reale e dell'ideale negata dal Rosmini.

Eraclito diceva che « Giove si trastulla nel formare il mondo. » (Procl. *in Tim. Clem.*, Paedag. I. — Ritter, t. I, p. 209.) Ecco il ludo della Bibbia e dei poeti indiani.

Il flusso continuo di Eraclito ha un fondamento stabile e immutabile, che è il fuoco vivo ed eterno. Per ciò quando Platone confuta il principio eracliteo, quasi escludesse ogni stabilità, io credo che abbia di mira anzi i pseudoeraclitei che il maestro; ovvero questo secondo la chiosa di quelli. Giacchè l'oscurità propria del dettato di Eraclito dovea dar luogo a varie interpretazioni. Il moto continuo eracliteo è l'effetto di una legge *costante* della natura. (Ritter, p. 214, 215.) Ciò risulta pure dal detto di Eraclito: « Qui pourrait jamais oublier le feu « qui ne passe point » o « qui ne périt point? » (*Clem.*, Paedag. II, 10. — Ritter, p. 223.)

Il fuoco è per Parmenide il *vero* e l'*ente*. La notte è il *fenomeno*, l'*inconoscibile*. (Ritter, t. I, p. 406.) Notte e fuoco sono qui simboli vivi; cioè identici sostanzialmente al simboleggiato. Nota che Parmenide identifica il fenomeno (il sensibile) col sovrintelligibile.

Parmenide dice che l'uomo è soggetto alla necessità e che « un démon se plait à faire passer les âmes « tantôt de la lumière aux ténèbres, tantôt des ténè- « bres à la lumière. » (Pag. 412.) Ecco i due cicli emanativi; ecco il Nirvana e la Maia, la Nirvritti e la Pravritti dei Bramani e dei Buddisti. Derivava l'appa-

renza ingannevole dalla caduta delle anime nelle tenebre. (Pag 412.)

« Narrasi che Numa formasse il tempio di Vesta ro-
« tondo, in mezzo del quale conservato fosse il fuoco
« sempre vivo, per volere imitare non già la figura
« della terra, quasi ch'essa appunto fosse Vesta, ma la
« figura di tutto l'universo, nel cui mezzo pensano i
« Pitagorici che sia posto il fuoco, chiamato da loro
« Vesta ed Unità, e che la terra non sia già immobile,
« nè nel centro della circolazione, ma sospesa in giro
« intorno al fuoco, nè s'abbia a tenere come una delle
« parti più essenziali e costituenti il mondo. Questa
« opinione medesima circa la terra dicono che fu pur
« di Platone, quando era vecchio, tenendo anch'egli
« che posta fosse in un altro luogo, e che il princi-
« palissimo luogo di mezzo si occupasse da una qual-
« che altra materia migliore. » (Plut., *Vit. Num.*)
Eraclito era dunque pitagorico. Plutarco (*Quaest. Conviv.*, VII, 4) dice che alcuni chiamano Vesta la mensa, perchè è come la terra tonda e immobile. Vesta è il centro igneo dell'universo.

Ritter prova che il fuoco di Eraclito è un pretto simbolo dell'ente primitivo, dell'Assoluto (t. I, p. 208); che l'acqua di Talete non era una pretta acqua, ma un'acqua vitale; che l'aria di Anassimene era un'aria più perfetta; che quella di Diogene di Apollonia non era l'aere atmosferico, ma un non so che di mezzo tra il fuoco e l'aria. (Pag. 192, 193.) Dice in generale di tutti i Ionii che il loro *elemento* predominante
« ne fut guère pour eux qu'un signe symbolique d'un
« autre élément quelconque; et l'élément dont toute
« chose prend son nom leur apparut lui-même comme

« un phénomène de la force qui forma le monde. » (Pag. 193.) Questa dottrina non è affatto esatta. L'elemento principe dei Ionii dinamici, come il *cielo* di alcuni di essi, non è un mero simbolo nel senso moderno, cioè un emblema, ma un simbolo nel senso antico, cioè *un sensibile significativo di un intelligibile a cui è sostanzialmente identico*. Che cos'è infatti il sensibile se non il trapasso iniziale dell'intelligibile creato dallo stato di implicazione a quello d'esplicazione? Il sensibile come tale essendo adunque un intelligibile implicato simboleggia se stesso come intelligibile esplicato; la giustezza del simbolo si fonda sull'analogia, e l'analogia sull'identità sostanziale del sensibile e dell'intelligibile, del simbolo e della cosa simboleggiata. L'elemento principe e il cielo de' Ionii, de' Pitagorici, ecc., è dunque un sensibile che simboleggia se stesso come intelligibile, ed è simbolo insieme e simboleggiato; è un non so che di misto e di transeunte, che confina con due termini, ed è quindi materiale e spirituale insieme, fisico e metafisico, sensato e intellettivo. Perciò la filosofia ionia è una fisica metafisica. Questa è la sola maniera atta a spiegare il sensibile e il materiale, e mostrarne le attinenze coll'intelligibile. I Pitagorici, i Ionii, gli Eleatici e gli Stoici fra gli antichi, Leibnitz fra' moderni, l'intravvidero. Dopo Socrate questo concetto si oscurò: onde nascono le incertezze e oscurità di Platone e Aristotile intorno alla loro *materia*. Gli Stoici soli serbarono l'antico retaggio. Ma questa dottrina era di necessità imperfetta presso gli antichi, atteso l'ignoranza della creazione sostanziale. Onde immedesimando il sensibile coll'intelligibile assoluto, e non ammettendo un intelligibile relativo o

creato, cadevano nel panteismo. Il sensibile essendo un intelligibile implicato, ed inizialmente esplicantesi, accoppia il sovrintelligibile all'intelligibile. È un misto di luce e di tenebre, ma più di tenebre che di luce. Questa dottrina spiega l'essoterismo e la simbologia primitiva, e come da esso sia nato l'errore del politeismo e del materialismo ogniqualvolta il sensibile venne sequestrato dall'intelligibile. È fondamentale nell'estetica, mostrando in che risegga l'attinenza del sensibile coll'intelligibile nell'unità ipostatica del Bello. La formola del Bello è questa: l'intelligibile assoluto (l'Idea) crea l'intelligibile relativo implicato (il sensibile) e in esso s'incorpora. L'intelligibile relativo tramezza dunque fra l'assoluto e il sensibile. — Ciò spiega pure come il Bello si trasformerà in Buono perdendo l'elemento sensibile, quando l'intelligibile relativo sarà perfettamente esplicato.

Ritter dall'avere Eraclito tenuti gli astri per mere meteore, e il sole grande un piede, e spegnersi e rallumarsi giornalmente, conchiude che questo filosofo non si curava gran fatto dei fenomeni particolari della natura. (T. I, p. 225, 226.) Io ne inferirei più presto una conferma di ciò che ha già detto esso Ritter, il fuoco eracliteo essere un mero simbolo della vita e forza universale; altrimenti come mai avria potuto far sì poco caso delle stelle e del sole?

Platone però non separa la filosofia dalla *religione pelasgica*. Il Platonismo, il Pitagorismo, il Dorismo, il Socratismo, sono l'instaurazione della religione o sapienza pelasgica (rivelazione giapetica). Tal era il *comun senso greco*, base dell'insegnamento socratico, che tali veri sapienti opponeano all'eresia orientale o colo-

niale. — In ciò consiste l'opposizione fra i *sofisti* e i *filosofi*, fra i pretesi *sapienti* e gli *amatori della sapienza*.

Il Ravaisson chiama *un préjugé* la distinzione della scienza essoterica dalla acroamatica. Ha ragione se parla di alcune sette filosofiche greche in particolare, come verbigrazia i Ionii, gli Epicurei, ecc., che certo non ebbero due dottrine. Ma questa eccezione medesima prova la regola perchè simili scuole greche non furono che l'essoterismo di altre scuole, cioè delle scuole ieratiche. Una prova si è che esse ritrassero principalmente della mitologia, che era l'essoterismo della religione, di cui le scuole ieratiche eredarono la dottrina acroamatica. La distinzione poi delle due dottrine nelle tre grandi scuole ieratiche de'Pitagorici, de'Platonici e degli Alessandrini è innegabile.

La scuola Eleatica è rispetto alle dottrine ieratiche anteriori ciò che è il Buddismo rispetto al Bramanismo, cioè un panteismo più rigoroso e idealistico o quasi idealistico.

Socrate nel *Fedro* (p. 8, 9) parla di chi interpretava i miti gentileschi, come ora gli Evemeristi biblici e i discepoli di Paulus i prodigi biblici. Gli chiama *dotti*. Eran sofisti. Rigetto questa spiegazione.

Tutte le religioni sono un'alterazione della vera. Due formole della vera. Intelligibile: l'ente crea l'esistente. Sovrintelligibile: l'ente redime l'esistente. La prima è il principio di creazione. La seconda è il principio di redenzione. L'una fondata sulla ragione; l'altra sulla rivelazione. L'una naturale, l'altra sovranaturale. Entrambe s'immedesimano doppiamente: 1° nella realtà, in quanto la redenzione è nuova creazione, e la creazione è so-

vranaturale come la redenzione; 2° nella cognizione, in quanto la formola intelligibile non può essere *ripensata* senza la parola, per cui si può solo *pensare*, cioè conoscere la formola sovrintelligibile. Perciò la rivelazione necessaria a *pensare* il mistero è pur necessaria a *ripensare* l'assioma. — E che cos'è questa *parola* rivelata se non il principio di creazione e di redenzione stesso che *crea* la parola e la *ristaura* come crea l'intuito umano? Tutte le false religioni sono adunque l'alterazione del principio di creazione e del principio di redenzione. Il cardine del primo è l'Ente creatore, il secondo l'Ente riparatore, cioè il Messia. Ogni falso culto contiene dunque una corruzione di queste due idee. La corruzione della creazione è l'*emanatismo*. La corruzione del Messia è l'*avatara*. E siccome il principio di redenzione si connette con quello di creazione, così l'avatara si congiugne coll'emanatismo e ne è il corollario. Così tutte le false religioni come corruzione antichissima di una doppia verità primitiva sono una dimostrazione indiretta di *Dio* e di *Cristo*, e una prova che queste due idee sono tanto antiche quanto il genere umano e anteriori alla dispersione de' popoli. La corruzione fu fatta però in modi accidentali e molto diversi. Buddismo: i vari Buddi: quattro corruzioni: 1° l'Emanatismo schietto. Bramanismo visnuitico, Egizianismo dei Sabi. 2° Emanatismo temperato; Magismo. Confusio; Pelasgismo. 3° Emanatismo filosofico, panteistico, mitigato; mezzo fra gli altri due; Buddismo. 4° Emanatismo feroce e immorale. Culti camitici. Sivaismo. Nemrodismo. Egizianismo primitivo e camitico. Si studino in queste quattro divisioni storiche le alterazioni del principio di creazione e del principio di redenzione.

La morale si aggira tutta sul principio di creazione e sul principio di redenzione: il primo dà 1° la libertà; 2° l'affetto; 3° la legge naturale; l'imperativo. Il secondo 1° la grazia; 2° la carità, 3° la legge evangelica; l'oracolo scritto e parlato della Chiesa. Ma il sovrano è anche necessario come causa prima creatrice e premondana, e causa ultima beatificatrice e oltremondana. Dio premondano, sovramondano e oltremondano. Nel Buddismo il dogma del Messia o avatara è congiunto al fenomeno naturale e storico, cioè all'apparizione degli uomini grandi di tratto in tratto. L'ingegno essendo autonomo è una spezie di rivelazione divina e d'avatara naturale.

Il Bramanismo è il Giudaismo, il Buddismo il Cristianesimo dell'India. — Brutte copie naturali dell'idea giudaica e cristiana: contraffazioni. Il Bramanismo precedette il Buddismo e gli sottentrò: esempio forse unico o almeno raro nelle storie. Se non che altri esempi occorrono delle risurrezioni delle religioni e lingue. Il Sivaismo moderno e feroce che sottentra al Buddismo risponde al culto degli Astechi che sottentrò a quello dei Toltechi.

Il ciclo emanatistico pelasgico si suddivide in tre periodi: Urano, Saturno e Giove. Urano è il cielo, cioè lo Spazio; Saturno il tempo; Giove l'etere o sia la materia prima luminosa. Questi tre periodi si trovano in tutti gli emanatismi delle altre nazioni. Così i Magi, secondo Damascio, ammettevano il Luogo eterno. Il Zeruane Acherene è il tempo eterno. Mitra è il fuoco eterno, il sole, la luce, trasformata poscia in Ormuzd e Ariman. Questo emanatismo, come dottrina, nacque nella Caldea o nella Mesopotamia. Come storia, si riferi-

sce alle tre grandi epoche primitive. Urano alla prima epoca dalla creazione fino al diluvio. Saturno alla seconda dal diluvio fino alla confusione delle lingue. Giove alla terza dalla confusione delle lingue all'epirosi. Come scienza, Urano diede luogo all'astronomia e alla geometria mitica; Saturno all'aritmetica e alla cronologia mitica; Giove alla fisica e all'antropologia mitica. Le tre epoche sono universali e cosmopolitiche, poichè si riferiscono a tutto il genere umano prima della separazione. Ma siccome la terza epoca cominciò solo all'epoca della separazione, e si sviluppò quando le nazioni erano disgiunte, ella per questa parte ammette molte diversità locali, le quali riagirono anche sulla memoria delle due prime epoche. Quindi l'unità delle dottrine si spiega coll'*unione* e la *coabitazione* primitiva dei popoli durante le due prime epoche. La loro *varietà* si dichiara colla separazione posteriore durante il corso della terza epoca; separazione incominciata dalla confusione e divisione delle lingue e avvalorata dall'epirosi.

L'epitalamio di Teocrito di Elena e Menelao somiglia molto al Cantico dei Cantici. Così anche altri Idillii. [Si noti questo antico sprazzo di letteratura orientale in Sicilia. La Sicilia è la parte dell'Italia in cui in vari tempi l'Oriente si mescolò coll'Occidente.] Dehaut crede che Teocrito studiasse al Museo, e quindi traesse l'orientalità. (*Ess. hist. sur la vie et la doct. d'Amm. Sacc.*, p. 173.)

I Sicionii ammettono tre sole Muse, di cui una chiamasi *Polimathia*, cioè cognizione di molte cose. (Plut., *Disp. Conv.*, IX, 9.) Gli antichi conobbero solo tre Muse che chiamavano Ipate (Ypate), Mese, Nete. *(Ib.)*

Plutarco, *Disp. Conv.*, IX, 5, dice che l'Er di Platone, detto ivi Era, era di nazione « panfilio e figliuolo « d'Armonio, accennandoci che le anime son generate « con armonia e armonicamente congiunte a' corpi. » Ecco una nuova lezione di Platone.

Secondo Mimnermo, cit. da Paus., IX, 29, le Muse più antiche eran figlie d'Urano: le più recenti di Giove. Una canzone di Lino è chiamata dagli Egizi Maneros. (Paus., *ib.*) Gli Aloidi riconosceano solo tre Muse, Melete, Mneme, Aoide (Meditazione, Memoria, Canto; cioè Scienza, Storia, Arte). *(Ibid.)*

La scuola antesocratica è per alcuni rispetti superiore alla metasocratica; ha verso di essa il rispetto di Erodoto verso Tucidide, di Omero verso Virgilio, di Eschilo verso Sofocle, ecc. 1° Più divina. 2° Più tradizionale. 3° Più vasta. 4° Più profonda. 5° Più intuitiva. Ma fra le scuole antesocratiche principe è l'italogreca. De' Ionii a lei si dee riferire il più grande, cioè Eraclito, che secondo due tradizioni da non disprezzare ebbe per maestri due filosofi italogreci, cioè il pitagorico Ippaso di Metaponto, e Senofane il fondatore della scuola di Elea. (Ritter, t. I, p. 202.) Ritter lo nega perchè volle essere autonomo: ciò non prova nulla. L'italogreca si può distinguere in tre rami: 1° la pitagorica; 2° l'eleatica; 3° la fisica o dinamica. Colloco in questa Empedocle ed Eraclito. Essa nacque dalle altre due. La scuola antesocratica non è per noi che in frammenti.

Genio ieratico della filosofia empedoclea notato da Ritter. (T. I, p. 447, 451, 453, 456.) Purificazione, espiazione, peccato originale, ascetismo, astinenza dallo spargere il sangue anche dei bruti (p. 453, 456). Ana-

logia col Buddismo. Taumaturgo; dotato di sapere sovrumano; Dio immortale; avente il dono delle profezie e dei miracoli; conosceva l'essenza delle cose, cioè il sovrintelligibile. (Pag. 430, 431.) È un avatara come Pitagora: ha una ricca mitologia mezzo orientale. È per la Sicilia ciò che Pitagora verso la magna Grecia. Empedocle e Pitagora ci danno un'idea del sacerdozio sofico e civile pelasgico. Diverso dall'orientale, perchè più unito alla scienza razionale e all'azione, e meno contemplativo. L'azione e la riflessione vi dominano. Il sacerdozio dei Sofi tesmofori e sacerdoti pelasgici è il ministerio d'Amore, tendente a combattere l'Odio, a edificare il regno di Dio sulla terra a imitazione del Teocosmo dorico nell'Olimpo e nello Sfero. — Onde Pitagora creò la voce di *filosofia*, che vuol dire Amore della Sofia, cioè della Verità divina identica allo Sfero e all'Olimpo.

Ritter e gli altri moderni non hanno un'idea esatta della scuola alessandrina. Essa fu una ristorazione della dottrina primitiva gentilesca, un rinnovamento dell'Iranismo originale, un ritiramento dell'essoterismo tralignato all'acroamatismo del paganesimo. Fu adunque buona e rea per diversi rispetti. Buona in quanto si propose di risalire ai principii, rea in quanto si fermò tra via, non ritornò ai veri principii, e confuse il primo traviamento colle origini. L'Iranismo primitivo aveva corrotto il vero ideale, scambiando l'essoterismo all'acroamatismo, e introdotto il gentilesimo. Alterata così la formola e traslocato il terzo membro in vece del primo, ne nacque un falso acroamatismo pagano, che in sostanza era un vero essoterismo, l'essoterismo dell'ortodossia primitiva. Questo pseudoacroamatismo partorì

un altro essoterismo, e così procedendo di mutazione in mutazione, e di essoterismo in essoterismo si giunse fino al politeismo più assurdo, cioè al culto dei fetissi. Il gentilesimo tutto quanto non fu adunque che l'essoterismo ortodosso mutato in acroamatismo. (Perciò anche i Giudei, dopo che non riconobbero il Messia, divennero gentili, poichè avendo perduto il vero acroamatismo, la loro legge divenne un corpo senz'anima, un vano essoterismo.) Ora quando l'essoterismo è scompagnato dal vero insegnamento acroamatico (formola ideale) si sparpaglia, e perde la sua unità. Quindi è che la religione e la filosofia fuori dell'ortodossia non sono uno ma molti. Quindi la varietà delle scuole e delle sette. Così l'Iranismo, cioè l'eterodossia più antica, il primo essoterismo scambiato colla dottrina acroamatica produsse in breve tante religioni e scuole quanti erano i popoli, le città, le famiglie, gl'individui. Questa gran confusione screditò la religione e la sapienza, produsse l'empietà e lo scetticismo. Gli Alessandrini sorsero in questo punto, s'accorsero che il male veniva dall'avere derelitta l'unità primitiva, avvisarono che tutte le sette erano i frantumi e i vari aspetti di una dottrina unica, che questa divisione era nata dallo scambio fatto dell'essoterismo coll'acroamatismo, e vollero risalire all'unità primitiva. Tal fu l'origine del loro allegorismo, che non si vuol confondere con quello dei moderni razionalisti, e il loro eclettismo, che fu ben altramente profondo di quello del Cousin. L'eclettismo alessandrino non fu una scelta, uno spicilegio, ma la ricostituzione dell'unità primitiva del vero; non fu la conciliazione dei vari sistemi, ma piuttosto la distruzione loro, di ciò che li facea varii, che gl'impediva di

essere un sistema unico. Fu insomma una ristorazione dell'unità antica. Fin qui i Neoplatonici avevano ragione e il loro concetto era vasto e profondo; ma errarono nell'incarnare il loro disegno, perchè presero l'Iranismo come il vero primitivo. Quindi non poterono levarsi sull'emanatismo. Perciò combatterono il Cristianesimo; quel Cristianesimo che era il rinnovamento perfetto di quella unità primigenia ch'essi cercarono indarno. Ma essi furono così ciechi che credettero il Cristianesimo essere nuovo, essere una vera eresia, invece di riconoscere che è il solo sistema *antico*, e che Cristo è assai più vecchio di Pitagora e di Platone.

Il *Carmide.* — Cousin trova una contraddizione apparente fra l'*Alcibiade* e il *Carmide* intorno alla definizione della sapienza: *Conosci te stesso;* e crede di torla dicendo che « la définition qui est sérieusement « établie dans l'*Alcibiade* n'est pas réfutée sérieusement « dans le *Charmide.* » (Pag. 267.) Onde conchiude che « il *Carmide* « est une leçon de dialectique et de mo« destie et rien de plus » (p. 268), e antipone a questo dialogo, che crede assai leggiero, il *Liside. (Arg. de Lysis.)* La ragione che ha indotto il Cousin a giudicar così di Platone si è che egli piglia la definizione delfica della sapienza in senso cartesiano o psicologistico, e crede che Platone nell'*Alcibiade* l'abbia difesa in tal senso. Niuno ignora il motivo per cui il filosofo francese interpreta Platone a questa guisa. Ma il fatto si è che Platone nell'*Alcibiade* intende la definizione apollinea in senso ontologistico, e l'approva, laddove nel *Carmide* egli la spone in senso psicologistico e come tale la rigetta. La cosa parrà chiara se si raffrontano

le due definizioni identiche solo nelle parole. Nell'*Alcibiade* la cognizione dell'uomo è fondata sulla cognizione dell'*essenza assoluta* delle cose, cioè di Dio. Ecco l'ontologismo. La scienza prima è dunque la scienza di tale essenza. La cognizione dell'uomo è fondata su un concreto assoluto. Nel *Carmide* la cognizione della cognizione umana senza più è considerata come la scienza della scienza, e fondata sola in se medesima. Essa quindi viene ad avere una base: 1° relativa e contingente; 2° astratta. Da ciò Platone conchiude direttamente che tale scienza è: 1° assurda; 2° inutile. Assurda perchè involge un cerchio vizioso e suppone se stessa: inutile perchè versa su una pura astrazione insussistente. Ora questa scienza prima è precisamente quella del Cartesianismo rigoroso, del Fichte, del Kant, dello Schelling, dell'Hegel, del Rosmini e di tutto il psicologismo moderno.

Il Cousin trova nel *Primo Alcibiade* il panteismo schietto di Hegel; laddove avrebbe dovuto trovarvi il semipanteismo degl'Italogreci e un saggio imperfetto di ontologismo. Platone: 1° stabilisce che, acciocchè l'uomo conosca se stesso, secondo il precetto di Apollo, egli dee cominciare a conoscere l'*essenza assoluta delle cose* (pag. 106, 113), perchè *se noi ignoriamo tale essenza, noi ignoreremo sempre noi stessi* (p. 106). Ora, per conoscere l'essenza assoluta delle cose, bisogna salire sopra di sè; imperocchè, *a ogni modo, stando in noi medesimi, non possiamo levarci più alto dell'animo nostro* (p. 113). Ecco l'ontologismo; ecco la condanna espressa del psicologismo. Cousin si è guardato dall'avvertire che questa sentenza rovina quel Cartesianismo ch'egli attribuisce a Socrate. 2° Qual è questa *essenza*

assoluta delle cose? Certo è Dio. Ma Dio considerato in che modo? Cousin crede che l'essenza dell'anima umana e l'essenza assoluta delle cose siano una cosa sola; immedesima Dio coll'uomo e fa di Platone un panteista. Ma tal non è l'intenzione di Platone. Egli stesso c'indica che cosa sia quest'essenza assoluta quando la paragona a uno speglio in cui l'uomo contempla se stesso (pag. 120, 121, 122, 123). Ora questo speglio in cui l'uomo contempla se stesso è la ragione obbiettiva, l'intelligenza divina, il Logo. Ecco adunque ciò che vuol dire Platone. L'uomo, per conoscere se stesso, dee uscire dalla propria individualità e studiarla nell'idea, nel tipo, nel paradigma che la rappresenta. In ciò consiste la cognizione d'ogni cosa; giacchè l'individuo non ci può esser noto se non mediante l'idea di cui è una copia. Per conoscere l'uomo reale bisogna adunque studiare l'uomo ideale. Ma dove si trova l'uomo ideale? Nella regione delle idee, nell'Idea, nel Logo che è l'essenza reale e assoluta di tutti i possibili. Dio è Logo e Anima cosmica. Come Logo intende l'uomo, e come Psiche cosmica lo effettua. Le due emanazioni divine, come Logo e come Psiche, sono comprese nell'*essenza assoluta* di cui ivi parla Platone. Iddio vi è contenuto come Mente e Causa prima. Perciò Proclo e Damascio si accostarono più di Cousin al vero senso di Platone, quando pel *αὐτὸ τὸ αὐτὸ* intendono, l'uno l'*anima intelligente*, l'altro l'*anima agente*, cioè l'intelletto e l'attività prima dell'uomo nel senso panteistico dei Nuovi Platonici.

V.

Emanatismo e panteismo.

Hegel ha il merito di aver usufruttata l'idea buddistica, e legittimato colla filosofia il concetto del nulla. Ma egli erra nell'assegnare al nulla un luogo nel primo membro della formola ideale. Esso spetta al secondo, essendo indiviso dall'idea di creazione.

La filosofia dell'Hegel è solo in apparenza infinitesimale. Rinnova tutti i difetti della filosofia pagana. Confonde l'infinito coll'indefinito. Pone la perfezione, l'esistenza nel finito. Riduce a forme grette e meschine l'universo, considerando la terra come la parte principale di esso, la mente umana come il non *plus ultra* del pensiero, i fossili come schizzi di natura, ecc. Esso è in contraddizione coll'idea dell'infinito, col sistema di Copernico, coll'astronomia, la geologia moderna, ecc.

L'errore fondamentale dell'Hegel è la confusione dell'ente e del nulla. Quindi in tutto il suo sistema dà al nulla un valor positivo. Così in filosofia le opinioni negative han per lui valore. Il nulla non è nell'ente, ma nell'esistente. Fa il negativo non di Dio, ma del creato. Nelle opinioni il nulla è il negativo, l'errore, il falso. L'eterodossia è il nulla della religione e della scienza. La distinzione perpetua dei sistemi ortodossi e eterodossi risponde a quella dell'ente e del nulla.

Hegel procedendo alla panteistica, confonde la vita del mondo colla divina, e dà all'evoluzione della natura

il nome di *logica.* Ma queste due evoluzioni benchè parallele non si vogliono confondere. L'evoluzione dell'Idea è solo apparente; subbiettiva e non obbiettiva. L'evoluzione del mondo all'incontro è obbiettiva. Se l'evoluzione dell'idea si chiama logica (meglio forse psicologica), quella della natura si dee chiamare fisica o fenomenica.

Opposizioni fra l'egelismo e la dottrina ortodossa. Hegel comincia dall'astratto; l'ortodossia dal concreto. Il Primo di Hegel è vuoto, subbiettivo e non ha alcun valore. Il Primo di Hegel non contiene i seguenti; laddove la formola ideale contiene virtualmente tutta la scienza. Hegel comincia con un giudizio contraddittorio: l'Ente è il nulla. Hegel comincia con un Primo che non è primo, poichè ogni astratto è secondo; è riflesso non intuitivo. L'ortodossia comincia da un vero Primo, cioè dal concreto universale. Il primo di Hegel non è un principio fecondo, ma un'asserzione sterile. Il Primo di Hegel è gratuito e mediato; poichè ogni astratto, come tale, non è certo nè immediato. Laddove la formola ideale, come intuitiva, è certa e immediata. L'egelismo rovescia l'ordine delle cose, mentre pretende di seguirlo, poichè comincia coll'astratto e finisce col concreto, comincia col nulla e finisce coll'Idea. Hegel pretende di dare una scienza assoluta. Ma una scienza assoluta presuppone che l'uomo, che la terra siano assoluti. E se sono assoluti, come mai sinora non possedettero la vera scienza? Come mai Hegel è il primo a rivelarla agli uomini? Il genere umano cominciò adunque a diventar assoluto con Hegel? Hegel vuole che tutto sia intelligibile, razionale a rispetto nostro. Negando il sovrintelligibile rovina l'intelligibile stesso,

come quello che non può sussistere senza il suo correlativo. Per la stessa cagione travisa il Cristianesimo. E dee pure negare il progresso e la palingenesia. Il suo sistema vasto in apparenza è angustissimo in effetto. È un letto di Procuste. Hegel pretende che cominciar col concreto è gratuito. Il contrario è vero. Dio solo può cominciar coll'astratto, perchè essendo creatore ha virtù di mutarlo in concreto.

Il gnosticismo è una sintesi del dualismo persiano e del panteismo indico.

Examen critique de la philosophie allemande par J. Steininger, Bruxelles 1841 (p. 89). Hegel volendo scoprire *a priori* le leggi della natura provò che non vi poteva essere pianeta fra Marte e Giove nell'anno stesso in cui fu scoperto Cerere (*Mém. de l'Acad. de Berlin pour 1833*, publ. en 1835, p. 152).

La fisonomia dell' uomo simboleggia l' anima come l' immaginazione simboleggia la ragione, e la poesia simboleggia la religione e la filosofia. Il corpo e l'anima sono infatti in reciproco commercio nell'unità personale come l'idea e l'imagine nel tipo immaginativo. La ragione di questa analogia si rifonde nelle affinità dei vari ordini di esistenza. Il complesso delle esistenze fa il cosmos: il quale non potrebbe essere ordinato se non vi fosse una gradazione tra i suoi vari ordini. Questa gradazione è ciò che v'ha di vero nella *scala degli enti;* falsa in quanto si fondava su dati arbitrari e falsi; vera nella sua generalità. Uopo è dunque che una parte del cosmos esprima l'altra, come tutto il cosmos esprime le idee divine, e l'uomo è fatto a imagine e simiglianza di Dio. Nel cosmos v'ha l'interno e l'esterno. L'interno è la forza semplice e estempo-

ranea (fuori dello spazio e del tempo), l'esterno è il fenomeno esteso e successivo. L'interno è l'anima di ogni cosa; l'esterno è il corpo. Le idee dei panteisti sono vere in parte se si applicano al mondo solo; false se al mondo e a Dio. Una filosofia della natura fondata sul dogma della creazione potrebbe accogliere molte dottrine dei panteisti, il cui grand'errore è di applicare all'artefice ciò che solo conviene all'artificio.

La semplicità e l'identità son due cose differentissime. Il retto senso ci mostra la prima nella natura e ci consiglia di recarla nelle opere della arte, e specialmente nella scienza; ma la seconda non si trova fuori di Dio. L'identità è propria dell'Ente, e la semplicità dell'esistente. La semplicità creata è l'imagine e la metessi della identità increata. L'identità è una semplicità infinita; la semplicità è un'identità finita. Ora il finito include il moltiplice, il diverso; questo dunque non viene escluso dalla semplicità creata. La scienza odierna, essenzialmente panteistica, confondendo Iddio coll'universo, vuol trovare in questo le doti di quello. L'identità è di tal numero. Quindi tutti quei sistemi sulla cellula, sul globicino, sulle vescichette, sulla spiralità elementare, piovuti di Germania in Francia. V'ha del vero in tali sistemi; ma il vero ci è esagerato e diventa assurdo. Imperocchè se tutto è sostanzialmente identico, onde nascono le apparenze del diverso? Dalle trasformazioni, dicono. Ma l'idea stessa di trasformazione inchiude il diverso; poichè ciò che è veramente identico non può trasformarsi ed è immutabile. Link vuol che tutto sia cellula, Goethe che ogni parte del vegetale sia foglia, Raspail che tutto sia una vescichetta, ecc. Ma non si accorgono che se originalmente

non si trova qualche diversità nelle foglie, nelle cellule, nelle vescichette, le loro varie metamorfosi sarebbero impossibili. Il sistema dell'identità si fonda in una falsa metafisica. La quale ci mostra che l'identità perfetta è propria solo dell'infinito; e che nel finito l'unità è inseparabile dalla moltiplicità e la diversità dall'identità. Che cos'è infatti la diversità se non l'identità infinita imitata alla spezzata e rotta per così dire in frantumi? Ecco come il principio di creazione ci mostra che l'essenza della forza creata risiede di necessità nella sintesi dell'uno col moltiplice, e dell'identico col diverso.

L'Egelismo pone la successione della storia della filosofia e dello spirito umano nella cognizione successiva dei vari aspetti del vero. Ciò è giusto; ma non basta a dare un'idea compita dell'evoluzione dello spirito. Bisogna aggiungere che ogni aspetto del vero contiene intuitivamente e potenzialmente tutti gli altri. Perciò la parte è il tutto e l'eresia in tal modo è cattolica. L'aspetto del vero nell'eterodosso è falso in quanto è parziale e quindi negativo. Ma la negazione stessa ha del positivo. La negazione è l'orlo, il lembo, il margine dell'area e del disco, e non è nulla. Or che cosa è quest'orlo, questa negazione? È lo spazio infinito circostante visto solo confusamente e per intuito.

Odoardo Schmidt vuol fare della filosofia una scienza puramente astratta come la matematica pura. È l'ultimo risultato dell'indirizzo subbiettivo dato alla filosofia moderna da Cartesio e dal Kant.

Egli e tutti i panteisti rigettano il Dio personale; quasichè quello del Cristianesimo sia tale. Ma il Dio del Cristianesimo non è personale come l'uomo, poichè è

uno e tuttavia ha tre persone. L'individualità di Dio è la sua unità infinita. Il Cristianesimo ci mostra il Dio personale solo nel Verbo incarnato. E qui l'antropomorfismo si accorda col vero. Ciò che giustifica e rende credibile appunto il mistero dell'Incarnazione è la sua necessità umana. Imperocchè senza di esso il Dio vero non era accessibile al cuore e all'immaginazione degli uomini. Queste facoltà non si poteano appagare senza dispendio del vero; come nell'idolatria e nel politeismo. L'Incarnazione compone dialetticamente il vero e il bisogno umano.

La dialettica dell'Hegel è una vera sofistica. È fondata infatti sul principio di contraddizione; il quale è proprio del conflitto, non dell'armonia. Il conflitto infatti è la contrarietà mista di contraddizione; cioè la lotta dei contrari uniti a un elemento negativo che li rende contraddittorii. La rimozione di tale elemento negativo, e quindi della contraddizione, rende possibile l'accordo dei contrari, e quindi il passaggio dal momento sofistico del conflitto, in cui la contraddizione prevale, al momento dialettico dell'armonia, in cui l'unione dei contrari sottentra alla loro ripugnanza. Ora l'armonia non ha luogo nell'Egelismo, che tutto si fonda sulla contraddizione. Da ciò anche segue che l'Egelismo risponde solo allo stato cosmico, non allo stato olimpico o palingenesiaco. Onde non ha palingenesia. Ciò che domina infatti nello stato cosmico e presente è il conflitto, la sofistica, la contraddizione. L'armonia prevalente è la redenzione, quasi anticipazione palingenesiaca; l'armonia perfetta è la palingenesia o sia gloria, compimento della redenzione. Ora l'Egelismo è tutto fondato sulla lite dei contrari e sulla

coesistenza dei contraddittorii, e quindi rappresenta lo stato mondano. L'armonia della sua dialettica non è che un'apparenza; poichè la nozione dell'Idea, che è il colmo dell'assoluto, è controbilanciata dalle pugne concomitanti. Nell'Egelismo l'armonia è apparente, invisibile, assurda; la contraddizione sola è reale. Ora lo stato, in cui la contraddizione è reale e predomina, è lo stato mondano e terrestre (*). In esso spicca sovratutto la gran contraddizione avvertita dal Leopardi e da tutti i pessimisti, cioè la contraddizione del desiderio col fatto, del merito colla retribuzione, della virtù colla felicità. Un tale stato è sofistico e non si può ridurre a dialettica, che mediante la palingenesia finale.

Il gnosticismo contiene due idee vere: 1º Che in Dio vi ha emanazione unita alla semplicità e immutabilità di natura. Tale emanazione è la processione delle persone divine. 2º Che nel mondo gli astratti e i generali hanno un'esistenza concreta e metessica. A costa di questi due veri vi sono due errori notabili: 1º La sostituzione dell'emanazione alla creazione, e quindi il trasferimento delle cose e proprietà create nel giro dell'emanazione. Il gnosticismo fa tra il divino e il cosmico collocati più o meno in una sola serie la confusione stessa del Sanchia di Capila. Vi sono però (come nel Sanchia stesso, secondo osservai nell'Introduzione) dei cenni di tale distinzione fra il divino e l'umano. 2º La confusione della concretezza metessica coll'indi-

(*) *Si legge in margine:* La soluzione dell'antinomia presente è nell'avvenire. Tal è il concetto della filosofia evangelica fondata sulla dottrina della creazione.

viduale e col personale. Quindi le numerose personificazioni gnostiche, che non hanno altro valore se non simbolico.

Il panteismo contiene un gran vero; ed è la sintesi dell'Ente e dell'esistente. Ma questa sintesi bisogna cercarla solo nel termine intermedio della formola, nell'atto creativo. I panteisti errano a porla nei due estremi in se stessi, e non nell'atto che li collega. La vera sintesi degli estremi, versante nell'atto creativo e fonte di ogni dialettica, ci è insegnata dal principio compito di creazione, qual ci è dato dal Cristianesimo. Il qual principio importa quello di redenzione. Ora la redenzione è la teandria, cioè l'atto creativo personificato, l'unione dell'Ente e dell'esistente in una sola persona e senza confusione di nature. Il dogma cattolico tanto alieno da Nestorio quanto da Eutiche evita del pari il dualismo o separantismo volgare e il panteismo.

Plutarco (*Dell' iscr. delfica*, 9) espone l'opinione di chi faceva di Apolline e di Bacco un solo dio; e ravvisava nella diversità di tali due personaggi il simbolo del Dio panteistico (eracliteo e stoico) in quanto è uno e immutabile in se stesso, ovvero di fuori nelle varietà e vicissitudini mondiali si trasforma.

Il Dio di Hegel non è una sostanza ma un *metodo*, un processo; come ogni cosa reale non è pur sostanza, ma *relazione*. Questo asserto panteistico si trova pure in Lao-tsè, che chiama Dio *Tao*, cioè *via diritta*, *cammino intelligente*, per cui corrono tutti gli enti. Secondo il ctisologismo, Dio è *via*, ma fuori di sè, coll'atto creativo. Hegel ritrasse anche in ciò da Fichte che pose Dio nell'ordine morale, e fu primo inventore della tricotomia.

Anche nei culti più grossolani e brutali l'adorazione propriamente non si riferisce all'individuo sensato o mimetico, ma all'intelligibile che ci si contiene e lo rappresenta. Tal è universalmente il carattere della fisiolatria dal Sabeismo più esquisito sino al culto dei fetissi. « Siccome, dice Plutarco, alcuni degli Egizi « adorano e onorano tutta la specie de' cani, e altri « quelle de' lupi e de' coccodrilli, non pertanto non ne « allievano in casa più che uno rispettivamente, l'uno « un cane, l'altro un lupo, e quell'altro un cocco- « drillo; così..... il culto e la divozione in guardare il « santo fuoco era segno della reverenza che si porta « ad ogni fuoco. » (*Disp. conv.*, VII, 4.) L'oggetto della zoolatria era dunque la specie, non l'individuo; e quello della pirolatria era il fuoco in universale, non in particolare. Simile osservammo altrove quanto ai Manitti e ai Fetissi. L'individuo era in parte simbolo, come espressione dell'individuo; in parte anche temu irio, come connesso sostanzialmente colla specie che in esso sensatamente apparisce. Conciossiachè l'individuo è la specie stessa attuata, benchè non sia tutta essa specie, non l'esaurisca, nè compitamente la rappresenti. La specie è infinita, e l'individuo è la sua finita attuazione e comparenza (*). La fisiolatria riferendosi dunque alla specie degli esseri, anzichè agli individui e all'universalità delle forze elementari e cosmiche, anzichè alla specialità loro, era propriamente il culto della metessi, cioè della natura naturante, come complesso e substrato intelligibile. E siccome, secondo il

(*) *Si legge in margine:* L'individuo è quasi l'avatara o incarnazione della specie.

concetto emanatistico e panteistico signoreggiante nel gentilesimo, la metessi era confusa coll'idea, e la natura naturante col suo artefice, perciò la fisiolatria, riferendosi anco confusamente all'idea, contenea un germe del vero culto. La fisiolatria era dunque: 1° culto confuso e indiretto dell'Idea; 2° culto più distinto e diretto della metessi, o sia natura naturante; 3° culto distinto ma indiretto della mimesi, dell'individuo, o sia natura naturata; 4° confusione dell'Idea colla metessi, e quindi anco di questa colla mimesi.

Lo sviluppo dell'Idea fuori di sè, cioè nella sua copia (universo), si fa secondo più leggi simultanee. La dicotomia e la tricotomia sono entrambe vere. La dicotomia è la polarità, la tricotomia è la neutralizzazione dei poli. Entrambe formano il dialettismo. La dialettica egeliana è falsa, perchè esclude l'atto creativo, e ci supplisce coll'identità delle contraddizioni. La vera dialettica consiste nell'ammettere l'armonia dei contrari mediante l'atto creativo. La dialettica egeliana è inorganica. Risponde alla forma del giudizio, non a quella del sillogismo, perchè non ha mezzo termine. Il mezzo termine è l'atto creativo. Esempio. Hegel comincia coll'immedesimazione dell'ente astratto e del nulla nel divenire. Ora, 1° l'ente astratto non è un concetto primo; 2° il vero nulla non è la semplice negazione di una determinazione finita; 3° il divenire suppone una causa efficiente. Ora Hegel non supplisce a questi tre difetti, e il suo primo processo è vizioso. Pongasi *creare* invece di *divenire*, e l'*ente concreto*, *assoluto*, invece dell'*astratto*, e tutto correrà a maraviglia. Si avrà per tal modo la formola ideale, il Primo categorico, onde tutte le altre categorie procedono. Si

avrà la causa che crea e porge l'idea del nulla. Il nulla, come idea, non precede la creazione, ma la seguita.

Hegel fa sviluppare l'Idea, cioè quello che sendo necessario, attuale e assoluto, non è capace di svolgimento. Lo sviluppo cade solo nella copia dell'Idea, cioè nel contingente. L'Idea si svolge non in sè, ma nella sua copia, cioè nell'universo. E tale svolgimento è doppio: reale e ideale, nello spirito e nella natura. Tale sviluppo consiste nella *divisione*, *circoscrizione* e *ampliazione* dell'Idea che si moltiplica, si limita e si aggrandisce correndo dall'unità potenziale all'unità attuale infinita per mezzo della divisione, della circoscrizione e dell'aumento. Lo sviluppo dello spirito è espresso da quello della parola, cioè dalla costruzione del discorso. La grammatica è specchio dell'ideologia.

Il ciclo cartesiano moderno comincia con Cartesio e finisce coll'Hegel. Nato bambino, rimbambisce nella sua vecchiezza. Cartesio ebbe la pretensione di cominciare di pianta la filosofia; Hegel quella di compierla e metterci fine. L'uno annullò il passato; l'altro l'avvenire. L'assurdo è pari dai due lati. Se non che Hegel ha ragione in quanto egli veramente pose fine non alla filosofia, ma alla sofistica moderna, cioè al Cartesianismo. Salvo la differenza degl'ingegni, che è immensa, poichè quel dell'Hegel non fu ordinario e quel di Cartesio è filosoficamente nullo, la convenienza fra questi due uomini è grande; onde si può dire che il fine tornò al principio. Ambedue sognatori in fisica e indegni per tal rispetto del loro secolo. Cartesio, coetaneo di Galileo, riduce la fisica ai vagiti della scuola ionica. Hegel discorre di fisica come avrebbe potuto farlo Anassimene o Anassimandro: dice che i filosofi non ebbero

vita, e apre la via ai suoi discepoli, che rinnovano il sistema di Tolomeo. Nota infatti che la rivoluzione tolemaica (non copernicana, come disse l'autore) fatta da Kant in filosofia dovea riuscire a tornare in piedi il sistema tolemaico nell'astronomia medesima. I veri discepoli del Descartes, cioè i sensisti del secolo XVIII (giacchè nè il Bossuet, nè il Malebranche, nè il Fénelon, nè l'Arnauld, nè il Nicole furono veri cartesiani), si possono paragonare a quelli dell'Hegel: 1° per la puerilità dei sistemi; 2° per l'arroganza; 3° per l'empietà grossolana e popolare.

La tricotomia dell'Hegel è panteistica e suppone l'identità dei contrari coll'infinito. Quindi essa consiste nella risoluzione di essi contrari nell'infinito medesimo. La dialettica egeliana è una riduzione del finito all'infinito. Si fonda sull'idea d'identità e di sostanza unica. La vera dialettica all'incontro si dee fondare sull'idea di creazione e di causa prima e unica. Il concetto di creazione adempie nella filosofia ortodossa lo stesso ufficio dell'idea d'identità nell'eterodossia germanica. Il dialettismo ortodosso mostra col suo discorso la creazione del finito fatta dall'infinito. Procede a rovescio dell'Egelismo. Questo sale dal finito all'infinito; quello discende dall'infinito al finito. Hegel forma l'assoluto: la vera dialettica forma il relativo. La dialettica egeliana identifica i contrari finiti nell'infinito. La dialettica ctisologica gli armonizza coll'infinito, cioè coll'atto creativo. L'atto creativo interviene immanentemente nel discorso della vera dialettica, non come la materia, ma come il principio dialettico dell'armonia.

Il primo ciclo creativo comincia coll'atto (Dio) e riesce alla potenza (creazione iniziale). Il secondo ciclo comincia

con tal potenza e finisce coll'atto. I panteisti, movendo dall'esistente, annullano propriamente il primo ciclo. Trasportando in Dio l'idea del mondo, fanno di Dio una potenza che si attua. Ciò è cospicuo nell'Hegel e nello Schelling. Aristotile combatte tal principio, ammesso da Speusippo.

L'ordine delle categorie egeliane è: 1° arbitrario, poichè si ponno disporre altrimenti, e Hegel stesso differisce da sè nelle due Logiche; 2° prepostero, collocando alcune categorie fuor di luogo, e spesso presupponendo prima quelle che vengono dopo. Così, p. e., il *divenire* presuppone l'idea d'attività e di causa. È anche arbitrario, in quanto il principio e il fine delle categorie può aver luogo da ciascuna di esse. Il che nasce da ciò che tutte insieme si convertono. Tal è l'eguaglianza e la democrazia delle idee nascente dall'unità dell'Idea, e simile alla democrazia dei principii e delle conseguenze. Ciò però non impedisce che non vi sia un'aristocrazia delle categorie determinata dalla formola ideale. Arbitraria è pure la divisione tricotomica, come sola e assoluta. La tricotomia non è più legittima della dicotomia e della policotomia. La sola tricotomia assoluta è quella della formola ideale e del dialettismo, che è pure dicotomia.

Hegel mette nello spirito consciente il compimento dell'Assoluto e il più alto grado di esso. Il ritorno dell'essere su di sè fa la nozione, l'Idea, il compito assoluto. Questo è un'ombra del secondo ciclo creativo, ma solo un'ombra. 1° Confonde l'Assoluto col creativo, e ammette in quello un processo assurdo; 2° il processo medesimo che ammette nell'uomo e nel creato è lontano dall'esprimere il vero compimento, cioè la pa-

lingenesia. Infatti lo spirito cosciente dell'uomo terreno è imperfettissimo. È mimetico, non metessico. Contiene solo un'individualità singolare, non generale, non cosmica. È dunque una falsa palingenesia. Gli Egelisti sono quindi costretti a indiare la terra e l'uomo terreno, ad ammettere che la terra e i suoi abitatori sono il non *plus ultra* della creazione, a negare il sistema di Copernico, ecc. E quindi negano l'avvenire, e in ispecie quello della filosofia, credendo che l'Egelismo ne sia l'apice. Misera e gretta dottrina che si ritorce contro di se medesima. Il vero ritorno del secondo ciclo non è l'*ente per sè* di Hegel, ma l'*universo per sè*, cioè l'unità cosmica individuata, la metessi palingenesiaca, il regno di Dio delle Scritture.

Hegel comincia coll'Essere indeterminato e generalissimo, cui afferma però essere una nozione immediata, e non effetto dell'astrazione. Ma ciò è falso, perchè ogni indeterminato è un astratto. L'indeterminato è l'infinito degli antichi, ma non l'infinito vero. Questo è determinato, benchè lo sia infinitamente. Il vero Primo è l'Ente concreto, assoluto, infinito, non l'essere astratto e indefinito. L'Ente assoluto si determina da se stesso in modo conforme alla propria natura. Falso è ciò che dice lo Spinoza: *omnis determinatio est negatio.* Il che si avvera soltanto nelle determinazioni finite o che muovono ab estrinseco, non nelle infinite che muovono ab intrinseco. Quelle, non queste, limitano l'essere determinato. Le determinazioni, movendo ab intrinseco, non lo limitano, ma lo caratterizzano, movendo dalla sua propria natura. L'assoluto e infinito determina se stesso come infinito e assoluto, e, determinandosi, ripudia da sè ciò che non si addice alla sua natura. E

non vedete che quando dite assoluto e infinito voi esprimete una determinazione? L'ente assoluto e infinito è uno; ora qual determinazione è più precisa dell'unità semplicissima dell'assoluto? L'errore di Spinoza e Hegel da ciò nasce che ogni determinazione a rispetto nostro è finita, essendo finito il nostro pensiero che determina. Onde noi non possiamo determinare l'infinito, se non negativamente. L'infinito può solo determinarsi da sè. Le nostre determinazioni sono negative e limitative, non positive e illimitate; e perciò a Dio disdicono. La sola negazione che possiamo attribuire a Dio è la negazione della negazione, cioè del finito, del relativo, del nulla. Notisi che il primo di Hegel è identico a quello di Rosmini. Ambo muovono dall'ente indefinito, generalissimo, e debbono collimare al panteismo. Il primo infatti vi riesce; il secondo si ferma in cammino con lode della sua ortodossia, ma con poco rispetto verso la logica. Hegel immedesima il suo Ente primordiale col nulla. È costretto a farlo, perchè tal Ente non sussiste in sè, ed essendo Primo non può sussistere in altri. Hegel è dunque nullista. Rosmini dovrebbe pure ammettere la stessa medesimezza se fosse coerente a se stesso; e l'ammette in effetto affermando che l'ente suo iniziale non è reale.

Lo spirito non è la cima del secondo ciclo come vuole Hegel, ma del primo. Non è la palingenesia, ma la cima della cosmogonia ; onde fu creato nell' ultimo giorno dell'esamerone divino. La cima del secondo ciclo non è lo spirito, ma l'universo attuato e significato. Lo spirito essendo l'apice della creazione primordiale e il termine del primo ciclo, è eziandio il principio del secondo, il quale è sovratutto l'evoluzione dello spirito, poichè è

quello della mentalità universale. Hegel pone nel *per sè* il colmo del suo processo. Ma la cima del progresso cosmico non può essere il *per sè*, che è angusto e individuale (*). Non può pure esser l'*in sè*, nè il *per altro*. Dunque dee essere il *per Dio* e il *per tutto*, cioè la metessi palingenesiaca. La quale sarà universalmente la convenzione del relativo nell'assoluto e la costituzione delle relazioni come un tutto concreto e unito rannodato a Dio dal compimento dell'atto creativo (gloria). Bisogna distinguere due processi: l'uno cosmogonico, e l'altro cosmico. Hegel spesso trascura il secondo; talvolta lo confonde col primo. Il processo cosmogonico comincia colla mera potenza (metessi iniziale) e finisce colla costituzione attuale del nostro mondo, posta però soltanto nel suo atto primo. Il processo cosmico è l'evoluzione di quest'atto primo sino all'ultimo temporario. Il primo processo è parte intelligibile (metessi iniziale) e fuori del tempo; parte sensibile (mimesi cosmogonica) e posto nel tempo. Il secondo è tutto nel tempo, salvo il suo compimento. L'atto iniziale, che termina il primo ciclo e comincia il secondo, costituisce, scomponendosi nelle varie sue parti, la teorica dei Primi, di cui ho altrove discorso.

L'Hegel erra trasportando nell'Assoluto e nell'Ente il processo del relativo e dell'esistente. Havvi certo un processo nell'idea, nella natura, nello spirito; ma questi tre processi succedono nel finito e nell'infinito. Il processo dell'idea pare succedere nell'infinito, e tale apparenza ingannò l'Hegel. Egli prese per obbiettivo un pro-

(*) *Si legge in margine:* Il *per sè* è solo perfetto quando è unito al *da sè*, cioè in Dio.

cesso che è solo subbiettivo, succede solo nello spirito umano ed è un effetto dell'atto creativo. Egli distingue, è vero, l'intelletto dalla ragione; fa di quello la facoltà del conflitto, di questa la facoltà della conciliazione; ma non si avvide che il conflitto è solo nel creato, non nel creatore, e che la sua ragione è un altro intelletto, poichè fa una conciliazione assurda, ammettendo gli oppositi nell'assoluto che non può ricevere oppositi. L'idea dell'Hegel è dunque creata. L'Egelismo dunque non esce dall'esistente. Ciò posto, il panteismo era una necessità per Hegel. Non uscendo dall'esistente dovea immedesimarlo coll'Ente. E mancando di un principio dialettico superiore all'esistente, cioè dell'atto creativo, dovea collocare la dialettica nell'identità assoluta delle varie parti dell'esistente, delle contraddizioni, negare la moltiplicità degli individui e delle sostanze, ecc. Ora la dialettica dell'identità è falsa perchè trasporta nell'esistente la dote propria dell'Ente, e identifica esso Ente coll'esistente. La dialettica è armonia, conciliazione, non identità. La dialettica che vuole identificare riesce all'assurdo, ed è costretta a negare il principio della contraddizione, come fa Hegel. E negandolo, uccide se stessa, e tutte le scienze. Tal è la logica egeliana, piena di idee vere e profonde, ma che perdono la verità loro, perchè appoggiate sovra una base falsa, che tutte le corrompe; la contraddizione eretta in principio. Quindi l'Egelismo è la Babele di tutte le idee e di tutti i sistemi; e come le poliglotte di Babele comprendono i ruderi di tutte le lingue, così l'Egelismo di tutti i sistemi. È la cima e la fine dell'eterodossia, foriero dell'ortodossia risorgitura; è il sincretismo più vasto, pronunzio del nuovo e sano eclettismo. La lacuna maggiore

dell'Egelismo e la fonte di tutti i suoi errori è quella di non avere antiposto al suo sistema l'idea dell'Ente creatore (*), dell'atto creativo, dell'identità causante e creatrice, sostituendovi invece l'identità delle contraddizioni. Da ciò nascono eziandio tutti i vizi logici del suo processo. Uno dei quali è di supporre sin dal principio molte idee categoriche, ch'egli colloca nel seguito. Così, v. g., il *divenire* suppone l'attività, la causa, il tempo, il necessario, il contingente, ecc. Ora tale inconveniente si evita, se si premetta al processo la formola ideale, che è il contenente e la madre di tutte le categorie. La formola ideale comprende due cicli. Ora il processo egeliano pertiene solo al secondo ciclo, che presuppone il primo. Il primo ciclo non esprime un processo, un discorso se non apparentemente. Il primo ciclo esprime un'azione immanente, non successiva. La formola ideale è dunque il principio rettificatore dell'Egelismo e di tutti i sistemi eterodossi. E come l'Egelismo manca del vero principio negando il primo ciclo, così manca del vero fine negando il compimento del secondo ciclo, cioè la palingenesia. È dunque senza capo e senza coda. Non ha coda, poichè mette il colmo dell'Assoluto nell'ente *per sè*, cioè nello spirito. Ora lo spirito è il principio del secondo ciclo, il compimento del primo ciclo, ma non il compimento del secondo. Il compimento di questo non è lo spirito individuo, ma la metessi finale dell'universo. Grettezza pure è il dire che la scienza attuale è assoluta. Quindi la grettezza egeliana che considera la terra e la ragione umana come la cima dell'universo.

(*) *Si legge in margine:* La formola ideale.

Lo scisma della mentalità pura, la divisione della cognizione e dell'azione, dell'ideale e del reale, è comune a quasi tutti i panteisti. Singolar cosa! Una dottrina che pretende di unificar tutto assurdamente, ammette una divisione primordiale ed assurda. Dai due lati l'errore nasce dalla stessa cagione, cioè dal negare l'atto creativo. Il quale è il principio dell'unità e della moltiplicità legittima espressa dalla formola ideale. Unità dell'Ente e moltiplicità delle esistenze. Unione, non confusione; distinzione, non separazione. L'atto creativo è il dialettismo che unisce e armonizza tutti questi oppositi, rioperando nei due estremi; onde i panteisti che il negano debbono errare su entrambi. Lo scisma della mentalità non è cospicuo in nessun sistema quanto in quello di Capila. Il quale nel primo e nell' ultimo principio divide l'azione della cognizione; giacchè la Pracriti è l'azione cieca, e il Purusa l'anima o intelligenza inerte. « Les deux principes du monde s'unissent « l'un à l'autre dans la création, comme l'aveugle et « le paralytique, l'un pour conduire et être porté, l'au- « tre pour porter et être conduit. L'une n'a pas la « force de marcher et d'agir; la nature n'a pas la « faculté de voir son chemin. Ce qui manque à l'une, « l'autre le lui donne; et ainsi résulte d'elles deux la « création dans ses phenomènès intellectuels et corpo- « rels. » (Ritter, tom. IV, p. 297, 298.)

La filosofia tedesca, dal Kant in poi, cominciò col subbiettivismo e finisce con esso, tornando al suo principio con quel moto regressivo che è proprio dell'errore. La sua formola è un egoismo panteistico, di cui Kant, anzi Lutero e Cartesio sono i progenitori. Il ritorno attuale al subbiettivismo vedesi negli Egelisti. Il Feuer-

bach subbiettiva il Cristianesimo e ne fa la deificazione dell'uomo. Carlo Michelet immedesima la ragione umana coll'assoluta, spopola i mondi, trasporta in filosofia il falso sistema di Tolomeo, e muta la terra in Olimpo pitagorico. Secondo altri Dio, l'assoluto non hanno che un'esistenza ideale nell'anima dell'uomo, ecc. Notisi che le filosofie tedesca e francese, benchè differentissime di genio, sendo mosse dai medesimi principii, cioè dal psicologismo, hanno lo stesso esito, e muoiono sotto gli occhi nostri dello stesso genere di morte. L'obbiettivismo di Schelling e di Hegel non è che apparente. Ed ecco che i loro sistemi si mutanò dinanzi agli occhi nostri in subbiettivismo. Il psicologismo, il subbiettivismo uccidono la scienza, perchè coartandola e dimezzandola, la privano del suo principio vitale, che consiste nella totalità, nella enciclopedia. La scienza come la natura sono animate dalla metessi universale. Se a una parte si toglie il legame col tutto, e se si preterisce l'unità e universalità metessica per far solo conto della mimesi, la scienza diventa un cadavere. Ora il psicologismo, riducendo tutto in sostanza al sensibile, e non potendo cogliere il sincero intelligibile, non è che una scienza mimetica.

Secondo Hegel la creazione è una semplice negazione. Così pure l'attuazione è una semplice negazione. Secondo il ctisologismo la creazione è negazione rispetto all'originale (Logo) e originale rispetto alla copia (esistente, materia creata).

Il principio egeliano che il vero sta nella contraddizione è la dottrina kantesca delle antinomie obbiettivate. Tale obbiettivamento fu cominciato dal Fichte, che fece il Me assoluto, e compiuto dallo Schelling e dall'Hegel.

L'ente possibile del Rosmini, come l'ente potenziale dell'Hegel e dei Buddisti, il fondo tenebroso dello Schelling, da cui tutto esce e a cui tutto ritorna, non è Dio, ma la metessi potenziale del mondo. Costoro confondono la copia coll'idea, il contingente coll'assoluto, l'atto generativo e concreativo coll'atto creativo.

La scienza, essendo l'espressione dell'Idea, è com'essa immutabile in se stessa, e come il vero che rappresenta. È successiva e si esplica solo subbiettivamente. Le sue mutazioni intrinseche nascono dalle sue imperfezioni, che è quanto dire non dalla scienza in se stessa, ma dal suo miscuglio coll'ignoranza. Perciò se il concetto di Dio si altera, se l'Idea si corrompe, seguita che la scienza partecipi proporzionatamente alla stessa corruzione. Ora i panteisti corrompono l'Idea, recando in essa la contingenza e le variazioni del mondo e rappresentandosela come soggetta a una vicenda continua; e per dirlo in breve fan dell'Idea una mimesi. Essi sono dunque obbligati a concepir la scienza come obbiettivamente successiva e mutabile; che è quanto dire a fare una scienza di fenomeni schietti e solamente mimetica; cioè una scienza che è opinione, dubbio, non scienza. E già Eraclito osservava che tutto passa e che la vera scienza è impossibile. Il che diede origine allo scetticismo e alla sofistica. Onde Platone cercò una base al sapere nel vero immanente delle idee. Ma vi sono due scetticismi: il volgare, che consiste a dubitar di tutto e che non è conscio della contraddizione intrinseca del dubbio assoluto, e lo squisito, che è conscio di tal contraddizione; e non che sbigottirsene, la confessa e l'innalza a dignità suprema. Il saggio più perfetto di questo scetticismo è l'Egelismo. Ma ogni sistema panteistico è

più o meno di tal natura. Il panteismo infatti, ammettendo un Dio che incomincia, si forma, si svolge, è mutabile, successivo, non è e non sarà mai compiuto, dee ammettere la mutabilità del vero, e affermare che questo cangia secondo i tempi, i luoghi, le menti che lo concepiscono. Tal è il vero relativo di Protagora, che risponde al flusso panteistico di Eraclito. A tal ragguaglio la scienza dee pur cangiare e contraddire continuamente a se stessa; e il dogmatismo si dee unire con lo scetticismo. E ciò che ha luogo nelle seguenze dei sistemi riscontranti fra loro dee pure succedere alle varie parti di ciascun sistema nelle loro attinenze reciproche. Specchio di tal processo è l'Egelismo che mette il vero a camminare continuo di contraddizione in contraddizione. Simile veggiamo nei sistemi indiani; come nel Sanchia e nelle scuole buddistiche, le quali cominciano dall'Ente e dal dogmatismo assoluto e riescono al nulla e al dubbio assoluto, come il loro teocosmo, per aggirarsi del continuo nella stessa vicenda.

Lo sviluppo dell'Idea non è reale se non nello spirito e nella natura creata. Rispetto all'Idea non vi ha sviluppo, perchè è infinita. Lo spirito contemplandola ci reca lo sviluppo, il quale è l'apprensione finita dell'infinito.

L'Egelismo racchiude tutto nella terra e negli ordini presenti; non giustifica nè l'imperfezione, nè il male; esclude l'avvenire; non è evangelico, nè palingenesiaco, nè profetico; nega il progresso; e quindi è gretto e angusto; è inetto a satisfare i bisogni dello spirito e del cuore umano; quindi in sostanza è un pessimismo ipocrita e conduce gli spiriti logici alle conclusioni del Leopardi. Non è cristiano, ma pagano. Il proprio del

paganesimo era il negare il progresso e la palingenesia e non poter giustificare l'esistenza del male. Il Cristianesimo è la buona nuova, la palingenesia, la redenzione. La sua essenza è la preoccupazione dell'avvenire, la profezia. Il vaticinio anteponsi dai Padri alle altre prove della religione. Bossuet. Ciò è un vero profondo. Se non che la profezia essenziale non è il vaticinio di questo o quel fatto passeggiero, contenuto in questo o quel loco della Bibbia. La profezia è universale in sè e nella mira. Tutto il Cristianesimo è una profezia cosmica; è un vaticinio del genere umano e del mondo, negli ordini mondani e oltramondani. È la più alta idea e il colmo del progresso. La palingenesia e il regno di Dio in questo mondo (millenio) importa la salita del genere umano a un grado superiore; cioè la creazione di una natura più nobile che l'uomo e che gli sottentrerà, come questo sottentrò agli altri animali. Sarà dunque una nuova epoca cosmica o tellurica. Questa sarà la palingenesia della terra (mondo). Ma vi sarà inoltre quella del cielo (supermondio o oltramondo). Cristo vestì tutte queste idee colle imagini del suo tempo.

L'Egelismo è il Buddismo. « Ogni cosa originata « dal Caos, che è il nulla in atto e 'l tutto in potenza, « col finirsi nel medesimo universal principio si risolve « e torna a perdersi e diventar caos. » (BARTOLI, *Giapp.*, II, 26.) Questo caos, che è tutto in potenza e nulla in atto, è l'Ente nullo di Hegel. Egli è chiaro che Hegel come Budda e Speusippo cominciano da un Secondo, non da un Primo assoluto. La potenza infinita è un Primo relativo, cioè verso l'atto del mondo, ma non è un Primo assoluto, perchè negli ordini assoluti

l'atto precede la potenza, come nei relativi la potenza precorre all'atto.

Secondo Hegel Dio è l'ideale dell'uomo. Ha in parte ragione. Ma come ideale dell'uomo Dio è solo possibile. Non sarà mai in atto. Ora l'ideale suppone il reale; il Dio possibile suppone il Dio effettivo. Il panteismo di futurizione è vero; ma solo negli ordini umani e cosmici. Al di sopra ci dee essere il teismo assoluto. Hegel cade nel grande errore di confondere l'antropologia e cosmologia colla teologia.

L'idea di creazione è il principio organico e generativo degli oppositi e contrari. L'opposizione dell'esistente e del nulla è implicata nell'idea di creazione. Hegel accoppia l'Ente e il nulla. Ma il nulla è il contrario dell'esistente (contingente), non dell'Ente, poichè l'ente è necessario e concreto. Inoltre Hegel, ponendo una dualità in capo del suo sistema, non ha principio. Il principio è unità: ogni dicotomia e tricotomia non può essere che secondaria. Inoltre il principio di creazione implica le due forme dello spazio e del tempo, le quali implicano pure il continuo e il discreto, l'ente (astratto) e il nulla. La natura contradditoria dello spazio e tempo puri, che ha travagliato tutti i metafisici, ora parendo loro una cosa reale, ora un nulla, non si spiega che coll'idea di creazione che è il passaggio dal nulla all'esistente. La creazione e il cronotopo sono due contraddizioni, ma che si spiegano mediante l'Ente onde nascono, e l'esistente a cui collimano. La creazione è il *divenire* di Hegel, ma il divenire con una causa, e quindi razionale; laddove il divenire egeliano, che esce da un Ente vuoto e dal nulla, è un divenire che equivale a uno sparire.

La promessa è la palingenesia. L'Egelianismo non ha promessa, perchè non ha palingenesia, nè avvenire. Non può avere la buona nuova nè l'Evangelio. Propriamente l'Egelianismo non ha passato, nè avvenire. Rinnega la geologia, la storia, l'astronomia. È tutto confitto nel presente, simulacro vano di eternità. È una scimiotteria dell'Assoluto.

Le influenze del panteismo germanico, e la filosofia della natura che ne prese origine da un canto, e molte osservazioni dall'altro sullo stato presente del mondo fisico ed organico fecero conchiudere che la natura è similare in tutto a se stessa, monotona, e che la varietà delle sue forme è un'apparenza a cui l'unità soggiace. Sistema di Goethe sulle foglie. La cellula, la vertebra; Carus, Link, Raspail, Oken, Schelling, ecc. Unità degli elementi, ecc. Ma questi sistemi non hanno che una verità relativa alla presente costituzione del mondo, perchè in effetto ogni cosmo è uno verso di sè, cioè nel suo sviluppo; e rappresenta un'idea, una forma. Ma se il discorso si rivolge alla successione dei cosmi, muta l'aspetto delle cose; perchè la teoria dell'unità e monotonia della natura ripugna all'idea dell'infinito. E il mondo stesso attuale, benchè uno nella sua esplicazione sperimentale, racchiude tuttavia una potenzialità infinita di varietà, la quale si manifesta anco sperimentalmente in questo fatto; cioè nell'irreducibilità delle forme a un'unità perfetta; la quale irreducibilità, onde nasce appunto la varietà apparente, è confessata dai difensori medesimi dell'unità. Perciò se una esperienza più profonda della volgare insegnò ai naturalisti che sotto le varietà apparenti giace l'unità, un'esperienza ancor più profonda ci mostra che sotto tale unità si trova una va-

rietà grandissima, la quale benchè oggi non possa esplicarsi, impedisce però che l'unità sia perfetta, e fa da lei rampollare le varietà che veggiamo. Onde la natura ci apparisce come la volpe di Esopo, *la quale, venuta a contesa di varietà col liopardo, pregò il giudice che avanti al dar sentenza avvisasse le sue parti interne, perchè le troveria molto più varie.* (PLUT., *Conv. dei sette savi.*) L'irreducibilità della natura all'unità è come l'irrazionalità di certe quantità matematiche: l'una e l'altra suppongono l'infinito. L'irrazionale e l'irreducibile sono infatti l'infinito.

La dottrina egeliana dei contrari non è organica. Presuppone i contrari, ma non ne mostra la generazione. La formola ideale spiega tal generazione; e però essa è il compimento della dottrina dei contrari e della dialettica.

La religione (la cui essenza è la preghiera non vocale ma mentale, non di discorso ma di sentimento e d'intenzione) è un dialogo, una società tra Dio e l'uomo. Spinoza, Hegel, tutti i panteisti ne fanno un monologo. L'Idea non ode, non risponde, perchè non pensa e non ama. L'uomo è quindi ridotto a solitudine, non può parlar che seco stesso, non trova nel mondo, come dice Leopardi, cosa *pietosa*, nè *spettatrice;* la natura, l'idea sono sorde e mutole; egli viene a essere romito e anacoreta nell'universo.

Un'idea impersonale è una ripugnanza; ed Hegel ha torto. La personalità non è altro che la compenetrazione del pensiero, il pensiero del pensiero; ora un ideale reale e sostanziale è impossibile che non abbia l'idea di sè, che non pensi. Dunque Iddio, sendo l'idea, è personale. L'idea importa l'iterazione di se stessa; ma

questa iterazione non è composizione, anzi è la somma semplicità, poichè è la medesimezza. Affinchè l'idea non compenetri se stessa, uopo è che ci sia un ostacolo, una negazione, un limite; quasi muro che si metta tra la spiga e la mano. Ora il limite non può darsi nel principio, non può darsi nell'infinito. Se dunque l'idea è il principio e l'infinito, l'idea è personale. La personalità è l'infinità stessa del pensiero, la rimozione di ogni limite. Non che la personalità implichi limitazione, come crede il volgare, essa implica l'infinità se è perfetta. La personalità dell'uomo è limitata, non perchè personale, ma perchè imperfetta. La nostra personalità è di riflessione, non d'intuito come quella di Dio.

La filosofia volgare cerca la generazione delle idee; la profonda, la generazione delle facoltà. Non tutte le facoltà sono pari e coetanee di origine; ma l'una genera, crea l'altra. E v'ha due spezie di generazioni, l'una apparente, l'altra reale, che corrono a rovescio. Così in sembianza l'immaginazione crea la ragione (come secondo Hegel il mondo crea Dio, cioè la coscienza che l'assoluto ha di sè); perchè prima di lei si svolge; ma in effetto la ragione crea l'immaginazione; l'idea crea il fantasma, come Dio crea il mondo e l'idea il fatto nell'ordine divino. Se non che nell'ordine finito la creazione della potenza inferiore per via della superiore non si fa riflessivamente, ma spontaneamente; non per via di causalità libera, ma di potenza fatale, perchè la potenza superiore e creante non ha ancora la sua pienezza e coscienza di sè, prima che sussista la subalterna.

La dottrina di Hegel tiene del genio gentilesco e del genio cristiano. È gentilesca in quanto muove dall'indefinito e confonde questo coll'infinito e coll'assoluto. È

gentilesca in quanto pone la perfezione nel finito. È cristiana in quanto s'aggira intorno al secondo ciclo della formola, e prevale in essa l'idea di fine anzi che quella di principio. Ma l'elemento gentilesco che vi si accoppia fa sì che il secondo ciclo manca del primo. La tricotomia egeliana si riduce infatti a questa proposizione: *l'esistente ritorna all'Ente;* o piuttosto *va all'Ente*, poichè non ci fu discesa, e lo spirito è il risultato non il principio del processo egeliano. L'Ente egeliano è un vero esistente, ma implicato, in potenza, senz'atto, senza forma, coniugato col nulla, cioè colla privazione, come la materia prima di Aristotile; il quale esistente non giunge ad atto e compimento che nello spirito, il quale perciò appunto è finito. Così Hegel muove dall'indefinito e riesce al finito, come gli antichi: il vero infinito non ci si trova. Se non che invece di determinare il processo discensivo e cosmogonico, egli determina il processo ascensivo e teleologico (olimpico, uranico); e per questo rispetto è cristiano. La teologia dell'Hegel non è che una cosmologia. Il suo Dio, il suo tutto è il mondo. E così dee essere, atteso il suo panteismo.

Hegel, come tutti i panteisti, trasporta nell'ordine del divino e infinito ciò che è proprio del creato e finito. Da ciò tutti i suoi errori. Quindi per ispiegare l'origine del mondo sostituisce alla categoria della causa e dell'effetto quella della potenza e dell'atto; le quali sono inverse, perchè l'ordine della prima è discensivo, e quello della seconda ascensivo. Infatti la causa è più dell'effetto, perchè lo produce; dove che la potenza è meno dell'atto, poichè ne è compiuta. Così all'idea divina di creazione si sostituisce l'idea cosmica di evo-

luzione e di progresso. La formola egeliana è questa: l'Ente è l'esistente in potenza. Quindi il secondo ciclo: l'esistente è l'Ente in atto.

Tutta la filosofia dipende dalla questione del Primo. Hegel dice: il Primo è la potenza. Laddove la vera filosofia dice: il Primo è la causa. Aristotile chiamando Dio atto puro, aperse la via all'errore, poichè l'atto suppone la potenza. Scambiò la categoria dell'atto con quella della causa.

Il razionalismo degli Egelisti è regressivo. È un ritorno del Cristianesimo al Buddismo. Il Buddismo è essenzialmente identico colla dottrina dell'Hegel; ha com'esso due insegnamenti: l'uno acroamatico, che è il panteismo rigoroso, cioè la dottrina del Nulla; l'altro essoterico, che consiste in un teismo religioso.

Secondo gli Egelisti lo spirito umano è Dio che dopo essersi estrinsecato e limitato nella natura ritorna a se stesso. Qui v'ha del vero e del falso. Il falso si è che lo spirito creato sia Dio stesso. Il vero si è che lo spirito è l'imagine di Dio, è un dio finito, è il conato del finito verso l'infinito, dell'esistente verso l'Ente, e quindi l'apice, il compimento del mondo e il ministro del secondo ciclo creativo. Il mondo infatti viene dall'infinito e va all'infinito, secondo i due cicli del corso ideale. Viene dall'infinito per via della creazione, e torna all'infinito per via dello spirito (ingegno e virtù). Ma siccome fra l'atto creativo e l'effetto l'intervallo è infinito, altrettanto succede fra lo spirito e l'infinito a cui ritorna. Ritorna per approssimazione non per immedesimazione.

Il Primo dell'Hegel è l'identità dell'ente e del nulla. Il nulla egeliano è l'esclusione della determinazione.

Ora tale esclusione è l'esclusione dei confini, l'affermazione del vero infinito. Il nulla dell'Hegel è dunque l'ente stesso infinito. L'Hegel abusa delle voci. Il vocabolo *nulla* ha spesso un senso relativo, come ogni negazione. Il nulla dell'indeterminazione, del limite è il nulla del nulla; e quindi è l'ente. L'Ente è egli determinato o indeterminato? Distinguo. Lo è da sè, non lo è da altro. Ora la determinazione ab intrinseco non importa il finito, anzi include l'infinito. La determinazione ab estrinseco è la sola che arguisce il finito e sia quindi indegna a Dio. I Greci confusero insieme queste due determinazioni, e quindi dissero che Dio era finito per farlo determinato. Hegel cadde nell'errore opposto. Fece Iddio indeterminato per farlo infinito.

Il panteismo esclude il vero progresso; non ammette che un progresso apparente. Infatti tutto tornando al suo principio per immedesimazione non ci può essere progresso. Così secondo l'Hegel l'Idea diventa natura, poi spirito, poi torna Idea. — Siccome egli ammette la stessa evoluzione nella stessa filosofia, questa sendo uscita dall'acqua di Talete dovrebbe tornarvi. Hegel non ha l'idea dell'infinito, così divino, come cosmico. Egli guasta l'infinito divino, facendogli comprendere il finito. L'infinito assoluto comprende non il finito, ma la potenza di creare il finito. Guasta pure l'infinito creato facendolo attuale (il che ripugna) e non potenziale. Ora l'infinito potenziale è il solo che ammetta il progresso. Così Hegel dando al cosmo l'infinito proprio di Dio e a Dio quello del cosmo, toglie a Dio la perfezione, all'uomo e alle altre creature il perfezionamento, e distrugge la natura del Creatore e delle creature.

L'emanatismo e il panteismo orientale e occidentale, antico e moderno, è di due specie: l'uno fondato sull'idea dell'emanazione come progresso, e l'altro come regresso. Si spiega questo divario, secondo che nella forma emanatistica, immedesimandosi l'ente coll'esistente, si impone a quello la legge di questo, o viceversa. Il progresso o esplicamento e quindi il transito del bene al meglio è proprio della forza creata, dell'esistente. La perfezione al contrario è propria dell'Ente. Perciò immedesimando i due ordini, se prevale l'idea dell'Ente l'emanazione dee parere un peggioramento; se predomina l'idea dell'esistente dee sembrare un miglioramento. Il sistema del peggioramento è anche applicabile all'esistente, in quanto allude alla caduta primitiva. Infatti questa caduta fu l'inversione del secondo cielo, e il contrappelo del moto dinamico; cioè la sostituzione del regresso al progresso.

Eraclito « présente toutes les espèces de transforma-« tion comme une voie ascendante ou descendante que « doive parcourir les phénomènes. » — Ritter nota che questo principio signoreggia nell'eraclitismo: « Il ne faut « pas entendre par voie ascendante ou descendante un « simple mouvement dans l'espace, mais un change-« ment dans la nature des phénomènes; car la voie « ascendante est pour lui la transformation en feu, « tandis que la voie descendante est la transformation « du feu en éléments d'autre espèce. » (Ritter, t. I, p. 211.) Ecco i due cicli emanativi chiaramente espressi. La dualità di questi due cicli risponde al cielo e alla terra. « Le feu vivant et raisonnable tend vers le ciel, « et le ciel est d'une nature ignée et raisonnable. » (Pag. 211.) Quindi due poli del moto emanativo, cioè

il cielo igneo o fuoco celeste, e la terra. (Pag. 211, 212.) Ecco l'Uranismo e il dualismo qual si trova in Oriente e perfino nella Cina. Eraclito ammetteva come il supremo sviluppo delle cose a cui il fuoco *bramoso* aspira (la bramosia della fiamma) « la conversion de toutes « les choses en feu ; ce qui n'était qu'un retour au « principe de leur existence, de leur force et de leur « vie. » (DIOG. LAERT., IX, 8.) — Tuttavia questa epirosi universale non è un fine stabile, ma solo « un point « de transition à la formation d'un nouveau monde. » (RITTER, p. 217.) L'epoca cosmica è determinata dall'anno grande. (*Ib.*) « Il est de la nature du feu éter« nellement vivant de changer et de revenir sans cesse « sur lui-même. » (Pag. 218.) L'Eraclitismo è dunque un pretto emanatismo. Il suo fuoco è l'Assoluto. Il cielo è il seggio dell'Assoluto (l'Olimpo pitagorico, lo Sfero empedocleo, l'Iperuranio platonico). « L'homme « (come fenomeno, individuo) est d'une nature irraison« nable, il n'y a de raisonnable que le ciel qui com« prend toutes choses. » (PHILOSTR., *ep.* 18. — SEXT. EMP., VIII, 286.) Pag. 219. — Il cielo di Eraclito è manifestamente simbolico come il suo fuoco.

Due grandi e opposte dottrine signoreggiano il pensiero e l'azione umana nei varii luoghi e tempi, cioè la dottrina della creazione e la dottrina dell'emanazione. L'una si può anche chiamare dottrina dell'Ente, perchè l'idea di questo vi predomina, e l'altra dottrina dell'esistente. L'una contiene la vera formola ideale, giacchè questa è integralmente rinchiusa nella sola idea di creazione. La prima è l'ortodossia, la seconda l'eterodossia, giacchè tutte le false formole e dottrine si riducono in sostanza a quella degli emanatisti e sono

una forma di essa. La dottrina della creazione non si trova fuori della rivelazione primitiva e rinnovata. La ragione si è che la dottrina della creazione si reciproca su se stessa, vale a dire che non può sussistere se non è creata. Imperocchè la creazione distinguendo sostanzialmente l'Ente dall'esistente, pone in quello e non in questo l'*Idea parlante*, e la fa passare dall'uno all'altro mediante l'atto creativo, cioè per una vera rivelazione. Al contrario, secondo gli emanatisti, che confondono l'Ente coll'esistente, la verità non si distingue sostanzialmente dall' esistente stesso, non è necessaria, nè eterna, ed è fattura di lui, onde segue l'impossibilità della rivelazione, e lo scetticismo anche razionale. L'uomo adunque non può conoscere la creazione se non per mezzo di essa. Il fatto della creazione arguisce la verità della dottrina, e questa la realtà del fatto.

VI.

Dialettica.

Nasce per quello (*), a guisa di rampollo,
A piè del vero il dubbio; ed è natura
Ch'al sommo pinge noi di collo in collo.
(*Par.*, IV.)

Queste parole esprimono l'evoluzione dialettica della scienza. Indicano il suo corso ascensivo, cioè progressivo. Mostrano come il *dubbio*, e quindi il falso, l'obbiezione, il sofisma, la contraddizione sono ingegni e quasi ruote necessarie, e quindi parti integrali, benchè negative, del dialettismo.

Parere ingiusta la nostra giustizia
Negli occhi de' mortali è argomento
Di fede e non d'eretica nequizia.
(*Par.*, IV.)

Ecco come la contraddizione o antinomia è parte integrale della scienza imperfetta. Essa è l'oggetto della fede? È l'assenso alla contraddizione, cioè a un vero che pare contraddittorio, e pare tale perchè è infinito.

Omologo. Due cose sono omologhe quando sono analoghe nel loro modo di sviluppo.

Gli opposti s'immedesimano insieme solo idealmente; che è quanto dire nell'Ente e non nelle esistenze. Nell'Ente gli opposti s'immedesimano idealmente e realmente, cioè specificatamente e sostanzialmente.

(*) *Si legge in margine :* Cioè il primo vero.

La religione è la dialettica universale. È dialettica universale delle esistenze fra loro perchè è dialettica dell'esistente coll'Ente. L'atto creativo unisce l'Ente coll'esistente e tutte le esistenze fra loro. Unisce e contiene. Quindi la dialettica è la formola ideale. L'Ente e l'esistente, l'infinito e il finito, il necessario e il contingente, ecc., è la categoria prima e assoluta degli opposti. La virtù, la beatitudine dell'esistente è l'armonia e l'unione coll'Ente; il vizio e l'infelicità sono l'armonia e la disunione. Virtù e vizio sono armonia e discordia iniziale approssimative; beatitudine e dannazione sono armonia e discordia complete e assolute. Paradiso è somma dialettica. Inferno è somma sofistica. Quando l'esistente è in dissonanza coll'Ente lo è cogli altri esistenti e seco medesimo. Quindi ne nasce la pugna intima, la contraddizione intestina delle esistenze, nel che consiste l'infelicità. L'infelicità è la sofistica dell'uomo verso se stesso, nata dalla sua sofistica verso Dio. Cicerone espresse mirabilmente questa pugna antidialettica dell'animo seco stesso: « Cui qui non pare« bit ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus, « hoc ipso luet maximas paenas. »

Tutte le forze create passano per due stati, rispondenti ai due cicli; l'uno dei quali stati è di divisione e di pugna; l'altro di unione e di armonia (*). Il complesso di questi due stati forma il *moto* o *vita dialettica* dell'universo. La dialettica è la natura vivente, effetto dell'atto creativo, che è perciò sovradialettico, com'è sovrannaturale. Le nazioni e le stirpi sono forze

(*) *Si legge in margine:* Il primo ciclo è la pugna dei contrarii, il secondo la loro unificazione.

complessive e etnografiche. Esse hanno dunque la loro vita dialettica. Le leggi e gli ordini della vita dialettica delle nazioni formano la filosofia della storia. La dialettica delle nazioni comincia colla divisione e la guerra; va innanzi colla conquista; finisce coll'alleanza, pace e armonia. La conquista è l'anello intermedio dei due cicli dialettici. Nella conquista o il popolo barbaro e conquistatore piglia la civiltà dal conquistato o la distrugge. Nel primo caso il moto dialettico giunge al suo compimento. Nel secondo si arresta e le due nazioni periscono come nazioni. La morte di una nazione non è altro che la cessazione della sua vita dialettica, cioè della sua civiltà, per cagioni interne (corruttela) o esterne (conquista devastatrice). La vita dialettica delle genti comprendendo due cicli, l'uno di divisione e pugna, l'altro di unione e armonia, questi due cicli logici cronologicamente rispondono alle due grandi epoche prima e dopo il Cristianesimo. L'epoca antecristiana è il ciclo della semplice creazione, e quindi della divisione e lotta; l'epoca poscristiana è il ciclo della redenzione, cioè dell'unione e armonia. Quindi nell'una domina il regresso (*V. il* Balbo) e nell'altra il progresso. Il Cristianesimo è dunque il compimento della dialettica etnografica, e il principio armonico e finale di essa. Ben si intende che anche oggi le nazioni non cristiane pertengono ancora al ciclo antecristiano, disarmonico, regressivo. Il Cristianesimo essendo manco, dimezzato, regressivo, paganico fuori del cattolicismo, questo è il vero principio armonizzativo e dialettico delle nazioni. Fuori del cattolicismo il Cristianesimo torna al gentilesimo, come fuori del giudaismo la rivelazione primitiva torna all'eterodossia. Perciò fuori del cattolicismo il Cristiane-

simo è regressivo, non progressivo; disunitivo e non armonizzativo; caotico e non cosmico; sofistico e non dialettico. Imperocchè la disunione senza l'armonia non è dialettica, ma sofistica; non fa il Cosmo ma il Caos. La divisione delle stirpi, delle razze, delle genti, ebbe luogo nel primo ciclo, nell'epoca antecristiana, prima e dopo il diluvio, nell'epoca cainitica e falegica o babelica. Allora si formarono i varii genii nazionali come principio di divisione, e così durarono sino a Cristo, che ricominciò a ricomporre l'unità del genere umano armonizzando le nazioni come le lingue. La storia antecristiana ci mostra adunque l'antagonismo delle nazioni, come la storia poscristiana ci rappresenta il lavoro della loro armonia. Ma nell'epoca antecristiana v'ha un popolo unificativo, cioè gli Ebrei. Esso è meramente conservativo dell'Idea. Diviso e opposto a tutti gli altri popoli. Destinato a mantenere il deposito del vero primitivo e a preparare il Cristianesimo. Fuori di esso v'ha opposizione generale fra l'Oriente e Occidente, fra Roma e il resto del mondo, e tentativi umani di unione che non riescono come quelli di Alessandro e dei Romani. Nell'epoca antecristiana si formano le grandi famiglie etnografiche semitica, indopelasgica, tartarica, germanica, celtica, ecc. Nell'epoca cristiana il popolo unificativo è l'Italia. Non è solamente conservativo, ma anche propagativo e armonizzativo; è veramente dialettico. La stirpe italopelasgica nell'epoca antecristiana fu la più progressiva e la meno eterodossa. Nell'epoca cristiana essa diventa il centro del Cristianesimo e del cattolicismo. L'epoca cristiana si divide in due periodi. Nel primo periodo la stirpe italopelasgica entra in conflitto colle altre stirpi europee, e la stirpe europea colle

altre stirpi terrestri, specialmente asiatiche. Questo periodo non è ancora affatto compiuto. Nel secondo periodo succede l'armonia delle stirpi sotto il primato ideale degli Italopelasgici. Varii conflitti della stirpe italopelasgica nell'epoca cristiana. Conflitto celtico, germanico, ecc. Del conflitto germanico. Differenza del genio italopelasgico e del germanico. Sue cause climateriche, fisiologiche, storiche. L'uno necessario all'altro. Loro conflitto passato e presente; loro armonia futura. Certezza di quest'armonia futura provata dal passato. I Germani conquistano gl'Italopelasghi, ma abbracciano il Cristianesimo e la civiltà loro. Imperio romano trasferito in Germania. Carlomagno e gli Ottoni. Sogno dei Ghibellini e di Dante. Romanzi dei cronisti monaci, che fanno derivare i Germani da Troia e danno loro un'origine classica, cioè pelasgica. Il classicismo è un omaggio alla civiltà pelasgica. La mitologia storica, che riappicca le origini delle nazioni da un lato alle tavole mosaiche e alla Genesi, dall'altro al ciclo pelasgico degli Ellenotroiani, è l'espressione dell'incivilimento pelasgico e cristiano delle nazioni boreali. Periodo futuro. L'unione dei Germani e degli Italopelasghi produrrà l'unità della Germania e dell'Italia, e con esse quella d'Europa. Tre unità: 1° Religiosa. Il protestantismo nato in Germania ivi dee finire. La Germania religiosa non può essere unificata che dal principio cattolico e pelasgico. 2° Politica. Dominio innaturale dell'Austria in Italia nocivo all'Italia e alla Germania. La Germania e l'Italia devono essere distinte, ma amiche. Alleanza futura dell'Italia e dell'Austria (Balbo). Divisione interna della Germania, divisa fra l'Austria, la Prussia, l'Olanda, la Scandinavia, la Confederazione. La Germania non può

essere unificata che dalla distruzione degli Stati piccoli e da una lega dei grandi. Due leghe future: germanica e italiana. Anzi tre: aggiungendo a quelle due la slava. 3° Unità filosofica, civile. Distruzione del panteismo. Regno del principio cattolico di creazione.

La frase frequente nella Bibbia fare il bene *senza piegare a destra nè a sinistra* (4 *Reg.*, XXII, 2, et al.) indica il mezzo dialettico, in cui i contrari si unificano e la perfetta moralità risiede.

Empedocle, a cui Dante (XII, *Inf.*) fa allusione, ripeteva il Caos da Amore e il Cosmo dalla Discordia, intendendo per Amore l'unione degli omogenei e per la Discordia il consorzio degli eterogenei. Errava in quanto l'omogeneità e l'eterogeneità, Amore e Discordia fanno un solo principio. Questa sintesi dell'omogeneo e dell'eterogeneo forma la legge di polarità che domina nell'universo.

Del moto e del dinamismo civile. Il suo andamento è dialettico, e consta di due processi: l'uno analitico e l'altro sintetico. Uniti insieme fanno la vita della città. Disgiunto l'uno produce la licenza e discordia civile, l'altro l'immobilità e il languore. L'analisi civile produce la varietà e la pugna degli opposti. La sintesi armonizza gli opposti e genera l'unità. Negli Stati dove regna la sola analisi regnano le fazioni; l'una opprime l'altra, e la parte vincitrice si divide in altre sette, finchè la città rovina. Tal fu la repubblica di Firenze. Il Machiavelli osserva in più luoghi delle sue opere, e specialmente nel Proemio e nel terzo delle Storie queste successive divisioni e suddivisioni; e dice fra le altre cose: « Cacciata una parte e spenta una divi-« sione, ne surge un'altra, perchè quella città che con

« le sette più che con le leggi si vuol mantenere, come « una setta è rimasa in essa senza opposizione, di ne« cessità conviene che intra se medesima si divida. » (*Stor.*, III.) Come l'analisi e la varietà nelle repubbliche democratiche, la sintesi e l'unità nelle monarchie assolute prevalgono. Qui il braccio del principe soffoca le volontà dei cittadini, e impedisce la discordia spegnendo la vita. Tal è lo stato al dì d'oggi dei governi italiani. V'ha tal governo che il principe ha paura persino delle gare letterarie e scientifiche, ecc. (1).

Ogni opposto, quando non può essere in lotta coll'altro opposto, entra in pugna seco medesimo, e diventa suo proprio opposito, il che vuol dire che si scinde in due, duellando seco medesimo. Ciò è chiaro nel polarismo elettrico e magnetico. La ragione si è che l'opposito essendo infinito virtualmente, ma finito in atto, tende a una infinità attuale e si sforza per arrivarla di negare i propri limiti. L'opposizione infatti, sia intrinseca sia estrinseca, se è legittimà, non riguarda che il negativo delle cose. Può definirsi in universale: la pugna dell'affermazione contro la negazione. Hegel ha dunque ragione nel fermare il fatto, ma erra nello spiegarlo. Ed erra doppiamente: 1° confondendo la lotta del positivo col negativo colla contraddizione, cioè colla lotta del positivo col positivo; 2° trasportando tal lotta dall'esistente nell'Ente; 3° estendendola a ogni stato dell'esistente; laddove ella appartiene solo allo stato mimetico, non al metessico.

(1) *Queste parole dimostrano evidentemente che queste pagine erano scritte prima del 1848: poichè dopo l'autore avrebbe indubitatamente parlato del Governo Piemontese con termini diversi.* (Nota di G. Massari.)

Il Vico, avvertita la diversa ragion degli studi e delle scienze presso gli antichi e i moderni, aggiunge: « In« vidiam declinaverim, si me non tam nostra vel an« tiquorum incommoda reprehendere, quam utriusque « aetatis commoda componere velle existimetis. » (*Orat. de nostri temp. stud. rat. — Op. Mil.*, t. II, p. 6.) Ecco la dialettica conciliatrice. Allargando questo concetto a tutta la civiltà, l'opera principale dei moderni dee essere l'armonia dialettica dell'antichità e della modernità, del genio pelasgico col cristiano e germanico, mediante la notizia e l'applicazione *compiuta* del principio di creazione.

« Qui summa tenent, ingentia et infinita desiderant. » « (Vico, *ib.*, p. 5.) Ecco la tendenza dalla mimesi alla metessi.

Il dubbio presuppone il vero e l'affermazione; onde il dubbio preliminare e assoluto di Cartesio ripugna. Cartesio pone il dubbio avanti al vero; cosa impossibile a farsi anche volendo; laddove Dante lo mette dopo:

> Nasce..... a guisa di rampollo,
> Appiè del vero il dubbio; ed è natura
> Che al sommo pinge noi di collo in collo.
>
> (*Par.*, IV, 44.)

Ecco il solo scetticismo legittimo e utile; quello che fa avanzare la scienza. Il dubbio che *rampolla appiè del vero* ha la sua radice nella limitazione del vero medesimo, che nella infinità sua da noi qui non si conosce ed è sempre intorniato di sovrintelligibile. Questo è la radice del dubbio, come l'intelligibile della certezza.

La voce dialettica vien dal sermone, come Platone lo accenna. (*Rep.* — Crat.) Acconciamente fu eletta per esprimere il processo del pensiero, come quello

che cammina per dualità e per conflitto prima di giungere all'unione e alla pacificazione. Ora la dualità del pensiero dialettico è espressa dalla favella e dalla forma dialogica. Il progresso del pensiero suppone due elementi, cioè l'ignoranza e il dubbio. Quindi le interrogazioni e le obbiezioni. La curiosità mette in campo questi due mezzi, e per opera loro il dubbio rampolla appiè del vero, come dice Dante. L'ignoranza e il dubbio hanno luogo anco nel discorso solitario di un solo individuo, onde il filosofo è in due anco quando crede di esser solo, e ogni monologo è un dialogo. Ma questa dualità è messa in evidenza e resa sensata ed esterna dalla conversazione di due o più uomini. Il dialogo mostra anco di più l'armonia prestabilita che corre tra i coetanei e compaesani (contigui nel tempo e nello spazio) intorno allo sviluppo cosmico dello spirito. Tale armonia non consiste già solo in una concordia tal quale di affetti e di opinioni, ma sì bene nella discordia dialettica, che precede quella unanimità. Quindi la varietà de' sistemi, opinioni, dottrine che nella società si ritrovano. Ogni pensante volgare rappresenta non tutto il vero, ma solo un aspetto del vero. L'accostarsi alla comprensione perfetta del vero pertiene solo ai sommi pensatori. Da quella esclusività del pensiero nasce il conflitto; quindi la polemica. La polemica è la lotta degli opposti nell'ordine della scienza e viene espressa dal dialogo.

> Vedrai il tuo credere e 'l mio dire
> Nel vero farsi, come centro in tondo.
>
> (*Par.*, XIII.)

Ecco la riunione degli opposti nel mezzo dialettico. Nel centro si raccolgono e unizzano i raggi opposti del

circolo; così nel vero si conciliano e immedesimano le sentenze più discrepanti, risecatone l'elemento negativo e l'eccesso.

> Per sua bontate il suo raggiare aduna,
> Quasi specchiato, in nove sussistenze.
> (*Par.*, XIII.)

Ecco la *specchialità*, che nel linguaggio dantesco significa la similitudine e partecipazione della metessi e dell'idea mediante la mentalità pura.

« Urbes quoque, ut caetera, ex infimo nasci. (Liv., I, 9.) Questo infimo è la potenza.

Su Vesta, fuoco centrale del mondo, focolare domestico, fuoco sacro delle città, sempre posto nel mezzo, vedi *Not. ad Liv.*, I, 20; ed. Lemaire.

Vesta, locata nel centro, nel mezzo, è anche un simbolo dialettico. I Romani erano un popolo dialettico per eccellenza e collocavano la grandezza nella moderazione loro propria e nell'ammodare gli eccessi altrui: *Parcere subiectis et debellare superbos.* La loro lingua è piena di frasi dialettiche. Livio dice che Anco Marzio avea *medium ingenium* (I, 32). Egli stesso usa altrove le frasi di *media oratio*, *medium decretum*, *medium consilium*, *medium se gerere*, etc. (*V.* Liv; ed. Lemaire, t. I, pag. 99, not.)

« Ut ex uno quondam in duos populos divisa albana « res est, sic nunc in unum redeat. » (Liv., I, 28.) Ecco i due cicli dialettici dell' unità primitiva e della finale, disgiunti dalla disunione intermedia; cicli comuni a tutto il genere umano, a ogni ordine di esistenze, a tutto l'universo.

« Dicono alcuni teologi, che la natura crei sempre « nuovi angeli » (Tasso, *Dial.*, t. III, p. 141) e che li

crea « quando crea le anime umane simili alla natura angelica. » (*Ib.*, p. 146.) Ecco la creazione continua.

Plotino definiva, secondo il Tasso, la bellezza come « una vittoria che la forma vittoriosa riporta della materia. » (*Ib.*, p. 156.) Il che torna a dire che la bellezza sia un dialettismo, che presupponga il conflitto di due opposti. Questa definizione somiglia alla nostra, secondo la quale il bello nasce dalla sintesi dell'intelligibile col sensibile, mediante il predominio del primo sul secondo. Se il bello è un dialettismo, ne segue anco che sia una relazione; perchè ogni dialettismo è una relazione di due opposti; e nella relazione, come obbiettiva, concreta, reale, sussistente in se stessa, versa il terzo armonico che unisce i contrarii. Il bello sarebbe dunque una relazione, come il vero e il bene, giacchè tutto è relazione: Dio stesso è assoluta relazione; e l'Assoluto non è altro che la somma relazione. Nella relazione consiste quell'ipostasi estetica, che unisce nel Bello il sensibile coll'intelligibile; della quale altrove abbiamo parlato. Il sensibile e l'intelligibile sono i due contrarii, onde uniti insieme dialetticamente nella unità ipostatica della relazione emerge il Bello. E siccome il sensibile è l'intelligibile implicato, ne segue che il Bello risulta sostanzialmente da un elemento unitario, il quale è l'intelligibile. L'intelligibile è bello quando esiste simultaneamente parte in istato d'implicazione, parte in istato d'esplicazione, cioè quando l'intelligibile è in istato di diversità verso la propria medesimezza. La relazione (ipostasi) del sensibile e dell'intelligibile si risolve dunque: 1° in una relazione di diversità dell'intelligibile seco stesso; 2° in una relazione dell'intelligibile coll'intelligente umano, cioè coll'intelligente misto pure di

sensibile, che è quanto dire dotato di anima e di corpo. La relazione costitutiva del Bello è dunque la mimesi. Havvi di più nel Bello un trapelamento del sovrintelligibile, dell'essenza reale, come notammo altrove. Coloro che pongono il Bello nel decoro, come Ippia (Tasso, *loc. cit.*, p. 145, 146, 152), nel predicamento dei relativi, come Ippocrate (*Ib.*, p. 149) o nella proporzione e armonia (p. 155, 156), lo pongono essenzialmente in una *relazione*.

Il contrapposto è diverso dall'opposizione. Quello è intrinsecamente dialettico, e conferisce all'armonia stessa, in quanto la fa spiccare e le dà risalto; che è quanto dire che ne accresce l'intelligibilità, la luce, la manifestazione. Questa in sè è sofistica; e solo è dialettica, in quanto mena all'armonia. Il divario che corre fra il contrapposto e l'opposizione si è che in questa vi ha conflitto e l'elemento buono è più o manco limitato, oppresso, soffocato dal suo contrario. Il che non accade nel contrapposto; poichè in esso il male non tocca, nè scema, nè angustia il bene, anzi lo accresce, in quanto conferisce a metterlo in rilievo. La sola armonia che esclude il contrapposto è l'universale, cioè quello che tutto abbraccia. Ma tale armonia non sarà mai attuale, l'universo essendo potenzialmente infinito. L'armonia dialettica compiuta, cioè la palingenesia, non sarà mai dunque in atto universale, perchè si andrà infinitamente ampliando. La palingenesia è attuale nei mondi, ma non nell'universo. Dal che segue che l'armonia palingenesiaca non escluderà il contrapposto.

Ora la dualità dell'inferno e del paradiso nel mondo palingenesiaco sarà un semplice contrapposto; poichè l'uno farà spiccar l'altro senza scemarlo. Ecco una

delle ragioni per cui la coesistenza delle pene eterne non si oppone alla perfezione palingenesiaca. Anzi le gioverà, perchè la presenza delle pene accrescerà il pregio della beatitudine e farà risplendere viemeglio l'eccellenza infinita del merito e la bruttezza infinita del demerito. Anche in questo mondo coesistono in erba il paradiso e l'inferno; ma ivi l'inferno nuoce al paradiso; la coesistenza è mistione, non distinzione euritmica, è opposizione sofistica, non contrapposto dialettico. Perciò la palingenesia ci è rappresentata nelle Scritture come una separazione, cioè come il venir meno della confusione, e lo stabilimento di quell'esistenza distinta che toglie via il conflitto dei contrarii, e accresce il loro contrapposto. In tal senso l'inferno non che opporsi al paradiso ne accrescerà l'eccellenza; la presenza del supplizio farà spiccare vie meglio il premio, e l'esercizio della vendetta divina darà maggior lume alla misericordia. Onde si può dire che la finalità dell'inferno è il paradiso medesimo, e questo modo di considerarlo si appoggia anco alle Scritture.

La dialettica, ossia conciliazione dei contrari, è estrinseca o intrinseca. La prima si maneggia sulla corteccia delle idee e delle cose, è superficiale e quindi solo apparente. Tali sono tutte o la più parte delle concordie tentate finora, di un sistema filosofico coll'altro, della ragione colla rivelazione, della grazia col libero arbitrio, ecc. Concordie che non accordano nulla, e velano, non tolgono, la discordia. Tal è pure l'eclettismo antico e moderno. La sola dialettica vera è quella che procede ab intrinseco. Ma per essere ab intrinseco bisogna che rampolli non dai contrari, ma da un principio loro superiore. Il quale è il principio di creazione, che è

il solo filo orditivo della dialettica interna. Anzi il principio di creazione è interno ed esterno, perchè universale; onde la dialettica che ne emerge è compiuta da ogni parte. La dialettica esteriore svisa gli oggetti per accordarli insieme. L'interna li lascia nella integrità loro; e anzichè alterarli si appaga di un accordo imperfetto. Ciò è degno di gran considerazione. La dialettica interna è perfetta in se stessa; ma il solo che possa possederla nella sua pienezza è il dialettico per eccellenza, cioè Dio. Niuno può comprendere appieno la dialettica creatrice, salvo il Creatore. L'uomo non può asseguirla perfettamente, perchè infinita, quindi la dialettica umana è progressiva, perchè ogni cosa imperfetta e finita è progressiva. Ma non sarebbe progressiva se in un tal luogo e tempo l'uomo l'asseguisse compiutamente. Ma una dialettica incompiuta vuol dire un accordo incompiuto. Ecco il senso in cui dico che il vero dialettico si contenta di tale accordo, lasciando il compierlo alla infinità dei secoli futuri. Dunque, appunto perchè l'uomo si dee proporre l'ideale della dialettica perfetta, dee rassegnarsi nella pratica ai difetti della condizione umana. Chi per evitare tali difetti inevitabili forza le cose, invece di asseguir ciò che vuole, vale a dire una dialettica compiuta, cade nelle chimere o nella sofistica. La dialettica, come ogni parte della scienza umana, non può dunque essere che approssimativa. Esempi. Concordia del Cristianesimo colla civiltà. Il Cristianesimo è la mentalità interna; la civiltà è la mentalità esteriore. Ora l'accordo dell'esterno coll'interno non può essere che approssimativo. Vi saran sempre dei lati in cui il punto preciso di coincidenza e di combaciamento fra la civiltà e la religione sfug-

girà agli occhi umani. Chi può aver la misura esatta delle cose? Chi può recare a precisione matematica, v. g., la proporzione che dee correre fra l'azione e la contemplazione? Ma un accordo appressimativo basta; perchè ciò che è accostamento per l'uomo è contatto per Dio.

La dualità è necessaria in ogni cosa finita, perchè è l'esplicazione della forza. Perciò la dualità della religione razionale e della rivelazione è naturalissima: essa risponde a quelle dell'intuito e della riflessione, del pensiero e della parola.

Le antinomie, come la dualità, sono inevitabili. Non vi ha antinomia reale in natura; poichè il falso e il male son nulla. Ora l'antinomia dell'Ente e del nulla non è reale; poichè il nulla non sussiste. Le antinomie sono dunque tutte apparenti. Da che nascono? Dalla mimesi, cioè dallo sviluppo imperfetto della metessi iniziale. Tale imperfezione mimetica dà luogo alle antinomie e agli antischemi. Le antinomie della Bibbia non differiscono da quelle della natura. Che cos'è l'antinomia in universale? È l'antagonismo, cioè la pugna dei contrari prima della conciliazione dialettica. L'antinomia è l'obbiezione; e l'obbiezione è l'urto dei contrari. I contrari si urtano esplicandosi, si accordano esplicati. L'accordo dialettico, la risposta è l'esplicazione compiuta. La pugna è contrarietà e l'obbiezione è l'esplicazione incompiuta.

« Vogliono coloro che alla guerra hanno dato regole,
« che si eleggano gli uomini dei paesi temperati, ac-
« ciocchè eglino abbiano animo e prudenza, perchè il
« paese caldo li genera prudenti e non animosi, il
« freddo animosi e non prudenti. » (*Arte della guerra*, I.)

La zona temperata è la regione dialettica della terra. In essa gli estremi si mescono e armonizzano. Laonde nei paesi ad essa sottoposti, oltre le due stagioni estreme del verno e della state, vi sono le due stagioni medie della primavera e dell'autunno. Dovechè nei paesi torridi e ghiacciati non v'ha che state ed inverno. Le complessioni degli uomini seguendo le impressioni del clima, la zona temperata è il teatro speciale della civiltà, e quindi della stirpe indopelasgica di Europa; e in essa zona il mezzodì di Europa, essendo specialmente temperato, fu il teatro della prima stirpe del mondo, cioè della pelasgica.

> Di bella verità m'avea scoverto
> Provando e riprovando il dolce aspetto.
>
> (*Par.*, III, 1.)

Il *provare* e *riprovare* sono i due momenti dialettici, la pugna e l'accordo. La pugna riprova; l'accordo sta nel provare. I due momenti dialettici trapassano pure nella *rettorica* e *oratoria*:

> Qui si mostrarno, non perchè sortita
> Sia questa spera lor, ma per far segno
> Della celestial ch'ha men salita.
> Così parlar conviensi al vostro ingegno,
> Perocchè solo da sensato apprende
> Ciò che fa poscia d'intelletto degno.
>
> (*Par.*, IV.)

Ecco la mimesi, *sensato;* e la metessi e l'Idea, *intelletto*. Ecco il simbolo che è anche temmirio, *segno*.

La dialettica del genere umano consta di due ordini: azione e scienza. Quindi due guerre e due paci, nel mondo civile e nel sapere. La guerra è in ambo necessaria, purchè, governata dal gius delle genti, sia giusta, moderata, generosa, a edificazione, non a distruzione.

La pace quaggiù non si può avere senza buona guerra. Errano dunque Luigi Filippo e Cesare Balbo dannando assolutamente la guerra, l'uno nel campo dell'azione e l'altro in quello del pensiero. La guerra scientifica, cioè la dialettica militante, ha la sua strategia come l'esterna. Tale strategia è la polemica. Il sistema delle punte, del concentramento proprio dei gran capitani da Cesare a Napoleone, è applicabile pure alla polemica. Consiste nel concentrare la controversia in un punto vitale, invece di spargerla per tutti i punti secondo l'uso dei critici volgari. Così ho tentato di fare riguardo al psicologismo, di cui il Rosmini è l'ultimo sunto.

Il primo momento dialettico è la guerra. La guerra arguisce gli opposti, e quindi la dualità, varietà, sessualità, il male, le imperfezioni erumpenti dall'uno. Vi sono molte specie di guerre: le une nel campo della natura, le altre nel campo dell'arte umana. Quelle della seconda specie sono nell'azione e nel pensiero. La guerra è male; e tuttavia è necessaria al bene. Il Maistre colla sua superficiale filosofia intravvide ciò che v'ha di divino nella guerra, ma non seppe coglierlo; onde divinizzò la guerra. Lo stesso accadde all'Hegel e a tutti i panteisti. Il piacere che l'uomo prova nella guerra d'ogni specie, è come quello che prova nella generazione, un piacere dialettico, inserito dalla natura, perchè la generazione e la guerra, la creazione e la distruzione sono del pari necessarie alla dialettica dell'universo. Ma se trasmodano, l'amor della guerra diventa ferocia, e quello della generazione oscenità. L'osceno e il feroce sono i due disordini capitali del cuore umano nati a un parto dalla superbia. La generazione e la guerra

sono inseparabili. La generazione infatti suppone la sessualità, e la guerra tende alla vittoria e alla pace. L'unità e la conservazione è il fine; la dualità gareggiata e la distruzione è il mezzo. La guerra distruttiva come quella di Attila, di Gengiz, di Tamerlano, è infame. La guerra incivilitiva, come quella di Alessandro, Cesare, è gloriosa, benchè la gloria ne sia appannata in quanto partecipa dell'altra. Ciò nell'ordine dell'azione. Parimente nell'ordine del pensiero, lo scetticismo che è una guerra distruttiva, non reca gloria. Gloriosa è la dialettica, la disputa, la controversia, che è indirizzata al dogmatismo. Coloro i quali si maravigliano che io abbia incominciato il mio corso filosofico combattendo il Cousin in Francia e il Rosmini in Italia, non se ne intendono. La guerra è necessaria in ogni caso quaggiù, e non si dà gloria senza di essa, perchè l'elemento predominante del nostro mimetico è la pugna, non l'armonia: quindi ogni grand'uomo è lottatore. La virtù eroica e la santità sono lotte contro il vizio; la scienza è lotta contro l'errore; la civiltà è lotta contro la barbarie. I varii ordini dello Stato lottano fra loro, così i guelfi coi ghibellini, ecc. Il piacere che nasce dalla guerra ha la sua radice, non già nella distruzione, ma nella creazione che ne conseguita. Il creare è il solo piacere; ripugna che si provi piacere a distruggere, poichè il niente non può crear l'esistente: ora la distruzione è nulla e il piacere è esistenza. Gl'ingegni grandi si dilettano dunque della guerra speculativa e attiva in quanto essa è strumento di produzione. Il diavolo solo si diletta a distruggere; perchè esso è escluso dal secondo ciclo creativo, e invece di tendere all'Ente, tende al nulla.

La divisione e la definizione che sono il perno del metodo platonico costituiscono i due momenti dialettici disgiunti, rispondendo la prima al conflitto e la seconda all'armonia; poichè nell'una i diversi sono disgiunti, e nell'altra riuniti. Il sillogismo è la sintesi d'entrambe, e quindi la forma perfetta del dialettismo. Erra l'Hegel a credere che il sillogismo escluda i diversi, poichè anzi li presuppone. Il mezzo termine del sillogismo è il terzo dialettico, che unisce gli estremi. Hegel ha ragione di ripudiare il sillogismo, in quanto questo unisce non i contrari, ma i contradditorii.

Quando si dice che gli oppositi coesistono e s'immedesimano nell'infinito, non si vuol già dire che s'immedesimino durando nella opposizione loro, ma bensì che lasciano di essere oppositi. La prima sentenza è quella degli Egelisti, che, ubbidienti al loro panteismo, pongono l'essenza dell'infinito nella contraddizione. Noi diciamo che gli oppositi si unificano nell'infinito, in quanto sendo infiniti dismettono ciò che li rende oppositi; giacchè il limite è la sola radice della moltiplicità e contrarietà loro. Il limite infatti, cioè la negazione, è la ragione per cui l'idea una e semplicissima, travasandosi nel creato, diventa moltiplice, diversa, e si dirompe in un gran numero d'idee fra loro contrarie.

Secondo Plutarco, i tre principali giuochi ginnici degli antichi rappresentavano i tre momenti del dialettismo guerriero, cioè l'assalto, la pugna, e la vittoria colla fuga e il perseguimento degli inimici. « A « buon diritto dunque precede il giuoco della pugna, « e succede nel secondo luogo la lotta, ed il corso « nell'ultimo, perchè la schermaglia della pugna è una

« sembianza del ferire e di guardia, e la lotta ci rap-
« presenta l'affronto e l'urto, e col corso esercita
« l'uomo a fuggire e cacciare. » (*Disp. conv.*, II, 5.)
E ivi avverte che i tre certami ginnastici erano apparecchi e imagine del certame campale. — Presso a poco avea luogo al dir di Tacito appo i primi Germani popolo armigero.

Il tre e il nove sono *imparimente impari* e simboleggiano pertanto la potenzialità infinita del germe, che acchiude nel suo dialettismo altri dialettismi succedituri; imperocchè l'impari è emblema della sessualità e dell'antagonismo dialettico. Ecco, se mal non mi avviso, una delle cagioni dell'importanza dei detti due numeri nella simbolica aritmetica dei Pitagorici.

L'infinito è la potenza (creatrice) del finito: il finito è la potenza (creatrice) dell'infinito. Queste due potenze rispondono ai due cicli. Dio può creare il mondo e lo crea; ecco il primo ciclo. Il mondo può tornare a Dio, e tende infinitamente a tornarvi, ci torna, ma in un discorso infinito (che può èssere attuato, non in esso mondo, ma solo in Dio, atteso la presunzione dell'infinito); ecco il secondo ciclo. La potenza è dunque in Dio e nel mondo la radice unica dell'eterogeneità. Dio è eterogeneo perchè può uscire fuori di sè; il mondo è eterogeneo perchè può salire sopra di sè. L'unione dell'atto e della potenza è dunque il prototipo dell'unione del Medesimo col Diverso e dell'eterogeneità. *Essere*, *sussistere* non è uscir fuori di sè, ma poterne uscire creando o concreando. La potenza è infinita e inesauribile nei due casi. Dio non può esaurire la propria onnipotenza. Non può creare attualmente tutto ciò che può creare virtualmente. Di pari, il

mondo può virtualmente non attualmente esaurire la sua infinità potenziale e tornare a Dio. Rispetto alla potenza, Dio e il mondo, l'infinito e il finito, il primo e il secondo ciclo si rassomigliano. Nei due casi la potenza è infinita, ma ineffettuabile nella sua infinità. Il divario che corre tra Dio e il mondo riguarda non la quantità, ma il principio e la natura della potenza. Ora il principio della potenza è l'atto. Il divario riguarda dunque l'atto. L'atto di Dio è infinito, e quello del mondo è e sarà sempre finito. Così la potenza di Dio è necessaria, quella del mondo contingente, perchè l'una si radica nell'atto infinito, e l'altra nel finito. Ma la quantità di potenza effettuabile in Dio e nel mondo è sempre finita. Secondo il mistero della Trinità l'eterogeneità di Dio consiste in una processione personale. L'infinito (il Padre) genera la potenza dell'infinito (Verbo), e la potenza che ha il finito di tornare all'infinito (Spirito); o diciamo in altri termini che l'atto divino e infinito produce in sè la possibilità dei due cicli creativi. La Trinità è dunque un circolo eterogeneo e divino, che muove dall'omogeneità e ad essa ritorna. E tal circolo non è similare, ma progressivo. L'ipostasismo, la personalità divina è la sussistenza della potenza. Ora sussistenza, personalità è attualità. Dunque la potenza divina in Dio è atto e perciò persona. È potenza solo di fuori. La potenza è omogenea all'atto e pure eterogenea. L'atto è la natura divina, che è una come esso atto. Ma tal atto è base (Padre), potenza prima, o quadrata (Verbo) potenza seconda o cubica, potenza della potenza (Spirito). La potenza della potenza ha un coefficiente infinito, che è la base, e la base è l'atto. La potenza torna dunque all'atto, la potenza ultima torna alla

prima. Ecco il ciclo dell'eterogeneità divina che torna all'omogeneità.

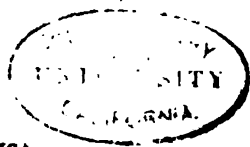
Empedocle, se ben mi ricordo, diceva che il mondo andrebbe in fascio quando gli omogenei si unissero. Aggiugneva che Amore fece l'universo unendo gli eterogenei. Ogni coniugio infatti, ogni unione, ogni amore, ogni dialettismo implica antagonismo, sessualità manifesta o recondita; iniziale o compiuta, e quindi diversità. L'unione degli omogenei è contradditoria, perchè nulla si può unir con se stesso. Per unirsi con se stesso dee negarsi; e il negarsi è la contraddizione egeliana. L'omogeneità assoluta è dunque la negatività assoluta, cioè il nulla. Hegel ha ragione, ma erra a inferirne che il nulla è identico all'essere. Due sono le ragioni per cui l'essere importa l'eterogeneità. La prima si è che solo per via di questa il finito può accostarsi all'infinito ed esemplarsi sul Logo. Burdach tocca questa ragione (t. II, p. 85, 86, seg). Ma tal ragione si applica solo al mondo non a Dio. Ora anche Dio è eterogeneo, poichè è unitrino. La ragione dell'eterogeneità divina è l'essenza stessa dell'essère, dell'infinito. *L'essere è uscire di sè, potendo fare un sotto a sè;* in altri termini, è la possibilità dell'esistente, della creazione. Ora tale possibilità arguisce il Diverso, l'eterogeneo. L'infinito è la potenza del finito, come il finito è la potenza dell'infinito. Tal potenza è eterogeneità. L'atto creativo, come possibile (Verbo interno), è dunque l'eterogeneità divina, e importa l'identità dell'atto coll'agente, cioè dell'omogeneo coll'eterogeneo (Spirito).

L'idea dialettica e il vocabolo del *mezzo* signoreggiano nei nostri concetti e nelle nostre lingue. Diciamo *medio evo;* uomo di *mezza età*, di *mezza mano*, di *mezzo*

affare (Bartol. di San Concordio); *mezzo rilievo*; *mezzi tempi*, intendendo le stagioni intermedie della primavera e dell'autunno (Magalotti) che son veramente le stagioni dialettiche. Dell'uomo medio. Teoria del Quetelet. Il mezzo è il tipo dell'armonia dialettica; e siccome il dialettismo è la causa finale della natura, il mezzo, la medietà delle cose è il tipo loro naturale. L'armonia attuale del cosmo è una medietà imperfetta. La palingenesia sarà una medietà perfetta. L'atto creativo è un *mezzo*, che media fra gli estremi del massimo e del minimo infinito, fra il nulla e la creazione infinita. Come *esistere* è operare, concreare ed essere creato, così esistere è tramezzare. L'esistenza è il mezzo tra l'ente ed il nulla. Risiede nel diventare; ora ciò che diventa tramezza fra due stati, due termini, due tempi, oscilla, tentenna, fluttua, dialettizza. L'essenza dell'esistere sta dunque nel mezzo: l'idea dell'esistenza implica essa sola il dialettismo.

Del terzo armonico o dialettico. Non bisogna concepirlo come un terzo elemento sostanziale distinto dai due opposti, che li preceda o li accompagni o li seguiti. Confusione e ambiguità della dottrina egeliana su questo punto. Vi sono due terzi armonici: l'uno increato e l'altro creato. Il terzo armonico increato non è altro che l'atto creativo, principio supremo di ogni dialettismo. Ma nella creatura non vi ha trinità sostanziale; tutto procede per dualità. Vi sono bensì due triadi, ciascuna delle quali è composta di due termini sostanziali, e di un termine modale. Esse rispondono ai due cicli concreativi e ai due momenti del dialettismo: 1° triade rispondente al primo ciclo e al primo momento. Essa consta della potenza includente i due

oppositi, e di essi oppositi; 2° triade rispondente al secondo ciclo e al secondo momento. Essa consta dei due oppositi e della loro sintesi e armonia. L'unità che precede nella prima triade, e l'unità che seguita agli oppositi nella seconda triade, non hanno dunque una esistenza sostanziale distinta da essi oppositi. Sono solo la loro sintesi. Nel primo caso la sintesi è potenziale, nel secondo attuale. Quando nella natura o nella storia c'incontriamo in un terzo armonico sostanziale, questo non è semplice, ma è già il risultato di una sintesi e armonia anteriore. Tali sono tutti i mediatori dialettici nel giro delle cause seconde. Così, v. g., un uomo, un'instituzione, un elemento sono mediatori tra due altri uomini, instituti, elementi. (Il papa fra il popolo e i principi.) Ma in tal caso l'individuo mediatore deve già unire in sè armonicamente gli elementi che vuol conciliare. Il solo mediatore dialettico sostanziale è il Supremo; cioè Dio, l'atto creativo. — La metessi cosmica è anche mediatrice seconda; ma non si distingue sostanzialmente dagli oppositi.

Somiglianza è dissomiglianza, e quindi eterogeneità. Niente può somigliare a se stesso; perchè somiglianza è dualità, e medesimezza è unità. L'imagine importa dunque dualità, eterogeneità. E per contro, come la dualità importa l'unità, l'eterogeneità importa la omogeneità e la dissomiglianza importa la somiglianza. Conoscere è rassomigliare; importa dunque dualità e eterogeneità. Una cosa non si può conoscere se non in un'altra. Conoscere è giudicare; il giudizio consta di due termini; e il soggetto è eterogeneo al predicato. Ora il soggetto si conosce nel predicato e il predicato nel soggetto. L'omogeneo si conosce dunque

nell'eterogeneo, e questo nell'omogeneo. L'uno si conosce nel due, e il due nell'uno. Conoscere è un atto dialettico. Importa dunque gli oppositi, cioè l'uno e il moltiplice, l'omogeneo e l'eterogeneo. Nè solo nell'uomo ma anche in Dio, perchè ciò è essenziale al pensiero, alla mentalità pura. Cognizione è identico a idealità, e conoscere è sussistere. Ora sussistere è pure un dialettismo e importa pure gli oppositi. Tali oppositi della sussistenza non sono già, come vuole Hegel, l'ente e il nulla, ma bensì l'atto e la potenza, l'atto infinito e la potenza del finito. Il dialettismo è opposizione armonica e consta di un'eterogeneità omogenea. Gli omogenei si disuniscono, e gli eterogenei si riuniscono. Riunire e disunire è del puro dialettizzare. Quando un'idea si replica su di sè v'ha pure eterogeneità. Imperocchè nel primo giudizio ideale *l'Ente è*, l'essere si raddoppia e quindi si diversifica numeralmente. Ma la diversità numerica importa la specifica; poichè il giudizio *l'Ente è* importa questo: *l'Ente può creare l'esistente;* il qual giudizio secondario inchiude la dualità e eterogeneità dell'atto e della potenza. *L'Ente è* è dunque la formola dialettica suprema, il prototipo della dialettica. *L'Ente può creare l'esistente* è l'archetipo della dialettica. I due giudizi inchiusi nella formola ideale sono il prototipo e l'archetipo del dialettismo. O piuttosto tali due giudizi sono il prototipo, unificati insieme nella formola ideale: *l'Ente crea le esistenze*, ne sono l'archetipo.

I diversi e gli oppositi si possono chiamare con un nome comune gli *eterogenei*. Gli eterogenei non sono mai contraddittorii, perchè la contraddizione importa una semplice negazione dell'identico e nulla di posi-

tivo. Propriamente parlando, due cose (in quanto han del positivo) non possono essere in contraddizione fra loro. La contraddizione da un lato suppone due termini, e dall'altro lato gli esclude, poichè, dati due termini reali, appunto perchè reali, non sono in contraddizione. La contraddizione è dunque contraddittoria e non esce fuori di sè. La contraddizione non può correre che tra un termine reale ed un termine immaginario, il quale (in quanto è contraddittorio) è la semplice negazione del termine reale. Si dee dunque dire che la contraddizione non si esercita che su se stessa; importando un sol termine reale. Ogni termine è solo contraddittorio a se stesso, non in quanto è, ma in quanto si può negare. E perciò il principio di contraddizione è tutt'uno col principio d'identità. La logica dell'Hegel è fondata sull'ignoranza di questo gran vero. Hegel confonde di continuo i contraddittorii e gli eterogenei. Come la contraddizione ha un solo termine reale, e non esce fuori di se stessa, ed è il nulla, così l'eterogeneità esce fuori di sè, ha due o più termini, ed è la sussistenza. Sussistere ed essere eterogeneo è dunque tutt'uno. L'omogeneità perfetta è il nulla, perchè l'omogeneità perfetta è unitermine, e non vi ha di unitermine che la contraddizione. Ciò che è, si rafferma, e l'affermazione è un induamento eterogeneo, come si vede nella forma stessa del giudizio. L'identità è dunque diversità e l'omogeneità reale è mischiata di eterogeneità. Dio stesso, come trino, è eterogeneo. Dio è unitrino, cioè omogeneo ed eterogeneo; e quindi è il prototipo del dialettismo. La sussistenza esce fuori di sè. *Esistere* suona tal proprietà, e in tal senso si applica anco al Creatore. Ciò che non esce fuori di sè

non è anco in sè, poichè non si possiede, ed è un'astrazione, un nulla. Il positivo, il reale sta nel possedersi, nel collocarsi, cioè nel pensarsi. Tal è l'essenza della somma sussistenza, che è la mentalità pura e assoluta. La sussistenza suppone dunque l'eterogeneità che è il fuordisè. E quindi arguisce un processo; perchè l'uscire fuori di sè è un processo. Tal processo è il dialettismo che corre tra i due termini dell'Insè e del Fuordisè, del Medesimo e del Diverso. V'ha in Dio tal processo, che consiste nella processione della persona divina. I panteisti lo pongono nell'atto creativo, e immedesimano Dio col mondo. Ma se il processo intrinseco e necessario della sussistenza divina è l'atto creativo, ne segue che Dio non solo esce *fuori di sè*, ma cade al di sotto di sè; assurdo. E in vero i panteisti parlano della caduta delle idee e di Dio nella creazione. — Dio è in sè e fuor di sè, mediante la sua natura unitrina, ma non è al di sotto di sè.

« Gli eccessi corrompono le potenze. E questa è la cagione perchè le nature appetiscono i lor contrarii. » (Plut., *Disp. conv.*, III, 2.) Ecco il dialettismo, che è la legge universale della metessi. Ma qui occorrono tre quistioni:

1° Come mai l'eccesso può corrompere la potenza, quando la corruzione vien dal dissimile e l'eccesso importa il simile? E come la potenza può esaurir le potenze se queste sono infinite? — Rispondo che l'eccesso corrompe le potenze, non la potenza; le parti, non il tutto cosmico. Le potenze moltiplici sono modificazioni mimetiche di una sola potenza, che è la natura naturante, la metessi. Tal potenza universale è infinita, e l'eccesso non la corrompe, poichè anzi l'incremento con-

tinuo è la sua vita. L'eccesso e la corruzione toccano solo le potenze particolari, perchè una di queste non può patir eccesso senza danno e difetto delle altre, e quindi della potenza universale; che è quanto dire che la mimesi non può eccedere senza detrimento e diffalco della metessi. In tal caso dunque l'eccesso particolare è difetto universale; e come tale corrompe. Ogni potenza particolare è infatti limitazione delle altre, ed è in ragione inversa di esse. Se cresce la natura della limitazione, cresce il difetto che ne conseguita. Avverti però che una potenza non limita le altre come semplice potenza (metessi iniziale), ma in quanto si va attuando, e quindi è mimesi. Anzi la moltiplicità delle potenze suppone una qualche attuazione; perchè la virtualità pura è unica e non moltiplice. Non è dunque l'eccesso della potenza come potenza che la corrompe, ma l'eccesso di un' attuazione particolare. Ora la potenza della natura (metessi) è infinita; ma solo come potenza. Come atto (mimesi, metessi finale) è sempre finita; e perciò uno di tali atti, eccedendo, dee nuocere agli altri, e quindi corrompere l'esplicazione della potenza. La corruzione viene adunque dal dissimile e non dal simile; viene dalla pugna disordinata e dal predominio di un contrario sull'altro contrario, e quindi è una vera sofistica. Così, pogniamo, se la potenza attuandosi mimeticamente come A, eccede in tal senso, essa nuoce a se stessa, in quanto si attua come B; e quindi vi ha una vera sofistica. Ora la sofistica è la distruzione e corruzione; perchè la vita è la durata è armonia. L'eccesso del simile è dunque corruzione, in quantó impedisce il dissimile; e l'armonia del simile col dissimile è necessaria alla vita, perchè ogni atto mimetico e metessico es-

sendo finito, il cosmo non può accostarsi all'infinito e correre il secondo ciclo, se non col concorso di tutti i dissimili. La sofistica che versa nell'eccesso di un simile non differisce dunque dalle altre sofistiche, se non in apparenza; in quanto cioè l'uno degli oppositi, fra cui corre la lotta, non è manifesto. Ma l'uno dei termini, benchè non appaia, non ha però men luogo dell'altro, ed è dal termine occulto che soffre, non dal manifesto che prevale, che nasce la corruzione. Imperocchè la corruzione, la morte sono sempre negative e non mai positive. Così, pogniamo, l'eccesso dell'umido uccide la pianta e l'animale; non già in quanto l'umido è qualità positiva, ma in quanto importa privazione del caldo. È dunque un polo che prevale a dispendio dell'altro, e una vera pugna fra due contrari, l'esito sinistro della quale proviene dal danno di uno di quelli.

2° Se le nature appetiscono i loro contrarii, e in ciò risiede l'essenza del dialettismo, come mai può accadere la pugna? Come mai la pugna dee precedere l'armonia? — Ciò nasce dall'imperfezione della metessi cosmica. La natura è creata, quindi finita e contingente, quindi imperfetta. La sua perfezione non può essere necessaria nè simultanea; ma successiva; e risiede nel perfezionamento. Il progresso è dunque la legge universale della natura. L'idea della natura è certo perfetta, perchè è il Logo. Ma la copia finita di tale idea non può rendere imagine della sua perfezione se non in modo imperfetto, col perfezionamento successivo, che suppone un'imperfezione originale. Tal imperfezione consiste nel difetto di misura, di regola, nell'azione iniziale degli oppositi; onde nasce il conflitto. I filosofi gentili collocavano tal difetto nell'ile informe, e lo chiamavano caos,

perturbazione, assegnandogli per causa il fato, la necessità, il destino, o il caso e la fortuna. Ma siccome l'ile è contingente, la vera causa è la contingenza. Nè perciò l'ile, la natura mancano di regola, poichè è intelligibile, e Dio creò tutto *in pondere, numero et mensura.* Ma tal regola, essendo contingente, è anco imperfetta; e può solo attuarsi appieno successivamente (*). Così l'intelligibilità va crescendo, poi diventa intelligenza (largente); e l'intelligenza passa per le varie forme d'istinto cieco, di sensibilità ottusa (irritabilità), di sensibilità animale, di ragione. Ecco la regola della natura, che nei suoi principii produce le pugna, poi l'armonia; ma anco quest'armonia è capace di miglioramento; onde il dialettismo non è mai compiuto, perchè il mondo è potenzialmente infinito.

3° Se le nature appetiscono i loro contrarii e mirano all'armonia, come mai questa dura sì poco? Come mai si corrompe? E alla maturità degli esseri succede la vecchiaia e la morte? — Rispondo che la vecchiaia, la morte, la dissoluzione cadono solo nelle armonie particolari, non nell'universale. I mondi, non il mondo perisce; l'universo mai non invecchia e mai non avrà fine, ma andrà sempre camminando verso l'infinito, senza mai raggiungerlo. La ragione si è che la potenza universale (metessi) è come potenza infinita. Ma le potenze particolari, le nature, le forze nella specialità loro non sono infinite nè anco virtualmente, e si limitano a vicenda; quindi la loro armonia non può essere perpetua. Sarà solo perpetua nella palingenesia, perchè

(*) *Si legge in margine:* Nel momento della pugna la natura essendo ancora cieca va per così dire a tentone; si esercita a camminare, e dopo iterati sforzi il consegue.

allora le parti saranno concretamente e attualmente unificate col tutto, e sparirà ogni elemento mimetico in cui solo risiede la corruzione. Onde la morte è un fenomeno cosmico e sensibile, non palingenesiaco, nè intelligibile. Ma perciò appunto la morte non oltrepassa anco oggi la sfera del sensibile; ed è un mero fenomeno. Quindi metessicamente essa è una semplice trasformazione, cioè è passaggio a un'armonia ulteriore. L'armonia metessica non cessa dunque; cessa solo la sua forma mimetica. La vita del padre passa nel figliuolo. Muore l'individuo, dura la specie. Se alcune specie periscono (come quelle dei fossili), altre più nobili o egualmente nobili loro sottentrano. E tal vicenda è necessaria, perchè costituisce la periodicità, mediante la quale solamente la vita cronologica delle parti può corrispondere con quella del tutto.

V'ha un punto, un concetto dialettico, pacificativo, un terzo armonico, in cui tutte le dissidenze si uniscono. Trovarlo, *hic opus*, *hic labor*. Ma chi lo trova è tosto o tardi pacificatore. A lui aderiscono i migliori intelletti che dianzi si combattevano. Solo i mediocri gli resistono, perchè inetti a capirlo. Tal punto 1° è superiore ai concetti rissanti; 2° gli abbraccia in se stesso; 3° ne esclude solo il negativo; 4° ne contiene e ne armonizza il positivo. Tal punto è l'atto creativo in sè, o nelle sue varie forme. L'atto creativo in sè è il principio dialettico universale. Nelle sue varie forme diventa il principio dialettico dei vari ordini di verità in particolare.

Platone (*Fedone* del Cousin, p. 217) dice che la natura sarebbe *zoppa*, se ogni contrario non avesse il suo contrario. Bella sentenza. La dialettica consiste nel mezzo,

che risulta dalla polarità e dal parallelismo. Senza parallelismo dei contrarii non vi può esser mezzo dialettico. La teorica dei contrari si trova in Platone (*Ibid.*, p. 214 e seg.) Ivi Platone insegna: 1° che ogni contrario nasce dal suo contrario; 2° che tal derivazione suppone un certo mezzo fra loro. Così la teorica è compiuta; imperocchè il mezzo, cioè il dialettismo, contiene le mezze tinte, la graduazione che corre fra i contrarii, ed evita il salto. Per tal modo si accorda la legge di omogeneità con quella di eterogeneità. L'omogeneità degli esseri è autonomia, adesione, attrazione a se stessa, filautia, egoismo, inerzia, centripetismo, ecc. L'eterogeneità è eteronomia, ripulsione da se stessa, simpatia, centrifugismo, ecc. L'accordo di queste due leggi fa l'Armonia di Pitagora, l'Amore di Empedocle e di Platone, il vero mezzo dialettico che unisce i simili dissomiglianti, o sia i dissimili che si somigliano.

Nell'omeopatia l'idea sostanziale è vera, poichè è dialettica. Non entro nel valor del sistema come medico; giacchè il valore pratico di ogni dottrina non dipende dai generali, ma dai particolari; e intorno a questi i medici soli han diritto di sentenziare. Ma stando all'idea generale essa è fondata sul dialettismo, cioè sull'opposizione che ogni forza cosmica ha seco stessa in quanto all'omogeneo riunisce l'eterogeneo. Nè l'idea omeopatica si oppone all'allopatica, anzi entrambe dialetticamente si accordano, come entrambe sono necessarie condizioni del dialettismo. L'idea omeopatica si fonda in fatto sull'eterogeneità dell'omogeneo, e l'idea allopatica sull'eterogeneità dell'eterogeneo. L'una cura i simili coi simili, perchè il simile inchiude il dissimile, e perciò è anco allopatica; l'altra cura i dissimili coi dissimili,

perchè il dissimile inchiude il simile, e perciò è anco omeopatica.

Il primo momento dialettico abbraccia i due elementi del contenente e del contenuto (oppositi) e quindi si ridivide nei due momenti, dell'unificazione potenziale degli oppositi nel contenente, e della loro esplicazione o attuazione iniziale, onde nasce la loro pugna. Parrebbe dunque che la dialettica consti di tre momenti e non di due. La ragione per cui ammette due soli momenti si è questa. Il divario di successione che pogniamo fra l'unificazione continentale degli oppositi e la loro pugna è solo un'astrazione dello spirito. Effettualmente tali due cose non si distinguono, come non si distingue in effetto il conato dalla semplice potenza. Ogni potenza importa un atto iniziale, cioè un conato (Leibnitz, Vico). Dunque l'unificazione potenziale degli oppositi nel contenente non si può separare dal principio della loro esplicazione e della loro pugna. Vero è che per la stessa ragione può sembrare che anche il secondo momento dialettico (armonia) non si distingua dal primo (conflitto). Imperocchè tutte le categorie entrano le une nelle altre, e in ciò consiste la continuità della scienza e della natura. Onde anco il conflitto è un'armonia iniziale. Ciò è vero sino ad un certo segno; ma in ordine all'esperienza, che è quanto dire all'elemento predominante nella successione mimetica dei fenomeni, egli è chiaro che si può stabilire un passaggio, una divisione fra la pugna e l'accordo, impossibile a stabilirsi fra la mera potenza e il conato. Altrettanto ha luogo intellettualmente; chè una potenza senza conato è inconcepibile; dovechè ci rappresentiamo un conflitto senza armonia. E quando dividiamo

l'armonia dal conflitto, si vuol sempre ricordare che le divisioni e le separazioni introdotte dalla scienza nella natura son sempre più o meno vaghe, inesatte, imperfette; giacchè nella natura, che è continua, non si dà salto, nè divisione tagliente; onde si debbono pigliare come una semplice espressione della diversità che corre tra due dati stati intorno all'elemento preponderante. Quando un contenente dialettico sussiste per un certo tempo nel solo stato di conato, senza che i primi moti del conflitto si accrescano e divengano sensibili, tal contenente fa certo un momento distinto da quello del conflitto propriamente detto. Non perciò si debbono moltiplicare i momenti dialettici; imperocchè in tal caso il contenente di cui si tratta appartiene, come secondo momento, a un dialettismo anteriore. Imperocchè i dialettismi parziali si succedono e intrecciano nella vita del mondo, come le cause e gli effetti; e siccome la causa di un effetto che segue è effetto di una causa anteriore, così il contenente di un dialettismo posteriore è il contenuto accordato, cioè l'armonia di un dialettismo che andò innanzi. Esempio. Il contenente degli oppositi gareggianti nella prima epoca della scienza speculativa è la formola religiosa o civile (linguaggio sacro e sociale). Ora la religione può durare più o meno tempo senza partorire una filosofia. Ma in tal caso la formola religiosa è già il risultato di un dialettismo anteriore e di un conflitto fra le varie tradizioni. Così nel Cristianesimo il dialettismo tradizionale delle eresie precedette il dialettismo filosofico della scienza moderna.

Come mai il conflitto dialettico produce l'armonia? Quale è il modo, il tenore con cui l'accordo esce dalla pugna? La pugna è essa causa efficiente o cooperante

o solo occasionale dell'accordo che ne emerge? Si vuol risolvere questi quesiti per conoscere l'intima ragione del dialettismo. Due sono le cause dell'armonia: l'una prima, l'altra seconda. La causa prima è l'atto creativo, il quale atto crea l'armonia, non meno che gli oppositi pugnanti, e accompagna, produce, regge colla sua immanenza tutto il processo successivo dell'azione dialettica. La causa seconda è l'atto concreativo, proprio della metessi e non della mimesi. Ora il conflitto può considerarsi metessicamente e mimeticamente. Come avente le sue radici nella metessi, il conflitto è causa efficiente dell'armonia che ne segue. Imperocchè per tal verso il conflitto non è altro che un'esplicazione e attuazione imperfetta della metessi. Aggiungasi che la metessi è la causa della medesimezza dei diversi e dell'omogeneità degli eterogenei. Siccome essa è una, il molteplice vi è unificato con quel modo che il molteplice attuale è unificato nella potenza. Onde nasce l'intersecazione e inframettenza reciproca delle categorie, dei simili e dei dissimili. Tal medesimezza metessica dei contrari è la causa efficiente seconda del loro successivo armonizzamento. I contrari armonizzano nell'atto, perchè già armonizzarono nella potenza. Onde per tal rispetto il conflitto è pace; ma pace potenziale, non attuale. Onde anche ogni pugna chiamasi mischia; e come questo nome deriva dall'accostarsi e toccarsi, arrotarsi e confondersi insieme dei combattenti, così tal confusione è già un principio di unione. Ma tutte queste ragioni sono applicabili alla metessi, e solo si possono adattare alla mimesi, in quanto questa sostanzialmente dall'altra non si distingue. La mimesi in se stessa considerata non ha continuità vera, e un suo stato non

si può dire causa efficiente, ma solo occasionale, dell'altro. Anzi propriamente non vi ha connessione di causa e di effetto nei puri fenomeni, e la teorica dell'Hume è vera se si applica alla sola mimesi, prescindendo dalla metessi.

Che cos'è l'organismo? È un dialettismo stabile. Che cos'è l'inorganismo? È un dialettismo passeggiero. Così nella formazione del cristallo, nell'atto della composizione chimica v'ha un vero dialettismo e quindi organismo; ma tal organismo consiste nella sola operazione, e non dura nell'effetto di esso. Il cristallo e il composto chimico non hanno una vita parziale e propria, benchè l'atto che li produsse sia stato vitale. Il dialettismo è diade e triade. È diade mediante i due opposti, è triade stante l'arrota della loro armonia. La diade si rappresenta dalla linea retta, e la triade dalla curva. Ma la curva non è nè più nè meno una linea della retta; ha due soli capi, e si distingue solo dalla curva per il variare continuo del suo indirizzo, che associa il diverso col medesimo e ravvicina i due estremi. Così l'armonia dialettica non è un terzo elemento, ma l'accordo di due elementi anteriori. Così la curvità è il dialettismo, l'armonia della linea; la quale armonia diventa perfetta nel circolo in cui la linea rientra in se stessa, mediante il combaciamento de' suoi estremi. L'organismo consiste in una triade intesa così. Ciò si vede nella pianta e nell'animale. Ma l'organismo ha di più una vita propria; altrimenti il cristallo, che ha pur la diade, sarebbe organico. Ora in che consiste la vita? Vi sono due spezie di vita: l'una mimetica, l'altra metessica. Quella consiste nel moto, questa nella quiete. Dico quiete, e non morte, perchè la morte è l'opposto della vita. La quiete

viva consiste nel moto, non successivo, ma immanente. E il moto immanente è il dialettismo dell'altro moto e della quiete. Se la vita mimetica risiede nel moto successivo ne segue che essa è conflitto; giacchè appunto dal conflitto nasce la brevità di tal vita, a cui succede la morte. Tuttavia v'ha un principio di armonia, che quando è giunto al suo colmo possibile fa la perfezione della vita terrestre, e ciò che dicesi età perfetta virile. Tale armonia imperfetta è mimetica. Ma l'universo non muore, perchè la sua armonia va sempre crescendo e accostandosi alla palingenesia. Dunque la sua vita, la sua armonia è metessica. L'organismo vivo dunque consiste nel dialettismo stabile. Il quale importa: 1° moto, 2° triade. Queste due condizioni sono riunite nel circolo vivo. Il circolo vivo è quello in cui vi ha moto centripeto e centrifugo. Tal è la pianta e tal è l'animale. Tal è pur l'universo. Onde per tal rispetto i Ionii avevano ragione di dargli la vita; gli Stoici di considerarlo come un animale, e quasi tutti gli antichi di assegnargli un'anima. L'anima dell'universo è la metessi, che è il vero principio vitale nel tutto e nelle parti. Stahl e Platone ebbero il torto di porre tal principio nell'anima individuale di ciascuno. L'anima dell'animale è certo il principio vitale, ma solo in quanto si radica nell'anima universale.

L'atto creativo è principio della dialettica e la dialettica è principio dell'atto creativo. Queste due cose sono causa ed effetto e si reciprocano scambievolmente. L'atto creativo infatti è un'armonia. L'armonia non è mai sterile, e ogni concerto armonico di due o più oppositi produce novelli oppositi destinati ad armonizzare. In questo intreccio di pugna e di armonia consiste la vita

dialettica del mondo e il magisterio dell'atto creativo. Fecondità dell'armonia dialettica. Nel coniugio l'armonia dei sensi produce la prole e la famiglia. Nelle arti e lettere l'armonia estetica produce l'ammirazione, l'imitazione, l'emulazione, ed è quindi generativa in sommo grado. La virtù è efficace come buono esempio; il vizio come scandalo. Il buon esempio è dialettico, lo scandalo sofistico. Nel linguaggio cristiano la virtù creativa del buono esempio è espressa dalla voce *edificare*. L'atto creativo è un'armonia dialettica. Ha il principio nelle tre persone divine che vi concorrono *tutte*, ma diversamente. L'opposizione e armonia delle tre persone divine è il tipo supremo del dialettismo.

Gli stoici davano il primo seggio alla fisica e la chiamavano *divinissima delle scienze*, perchè essi « regardaient l'humain comme entièrement dépendant du divin, et Chrysippe représente la théologie comme ce qu'il y a de plus sublime dans la philosophie. » (Ritter, t. III, p. 436.) Ma perchè collocavano essi la teologia nella fisica, spogliandone la dialettica? La causa di ciò fu il loro materialismo, onde nacque presso di loro l'esagerazione dell'elemento panteistico proprio di tutti gli antichi sistemi. Platone avea collocata la teologia nella dialettica; ma distinguendo almeno in apparenza le idee da Dio, e facendo l'ile eterna, diede luogo al semimaterialismo di Aristotile, da cui nacque il materialismo, e quindi il panteismo più espresso di Zenone.

Ritter nota che collocando gli Stoici la logica nel grado men nobile della filosofia, essi incorsero in « une *déviation* essentielle de l'opinion des écoles socratiques antérieures qui s'étaient développées avec quelque plénitude; car Platon regardait la dialectique comme le

point central de toute sa doctrine, et Aristote voyait dans les rocherches logiques, non-seulement sur la science, mais aussi sur les principes généraux des causes et des phénomènes physiques et humains, ce qu'il y a de plus élevé et de plus sûr dans toute connaissance. » Laddove gli Stoici fecero della logica un semplice strumento. (T. III, p. 434.) Si vede adunque che gli Stoici furono gl'inventori della logica nel misero senso dei moderni; dovechè Platone intendeva sotto il nome di dialettica (e anche in parte Aristotele sotto quello di logica) la scienza delle cose più sublimi, e non un semplice strumento scientifico. La dialettica apparteneva quindi alla materia, non alla sola sostanza delle cognizioni e abbracciava quindi il reale non meno che lo scibile. La sostanzialità della dialettica si fonda: 1° nella medesimezza del reale e dell'ideale in Dio; 2° nella sintesi dell'atto creativo; 3° Nella medesimezza sostanziale della mimesi e della metessi; e quindi 4° nella teorica generale della mentalità pura.

I contrari sono in contatto col loro contenente, come l'uovo coll'ovaia, mediante l'ilo. Il contenente ha dunque verso i contrari la relazione della potenza una e madre col moltiplice attuale che ne è figliato. Il contenente universale è l'universo; particolare, la terra. La terra è l'ovaia di tutti gli esseri che l'abitano. La terra presa universalmente è la natura, quasi madre che porta tutti i suoi figli nel suo seno o nelle sue braccia. In virtù del suo contenente dialettico, che è la natura, l'uomo vive in società con essa. Il mondo è la sua casa, la sua ara, il suo fuoco. Egli convive colla sua specie, mediante la tradizione; convive colla natura, mediante il luogo in cui abita.

« Plus une force dépasse le terme moyen et se met « en antagonisme avec les autres forces, plus aussi « elle est anormale: de là vient qu'on trouve quel- « quefois un talent extraordinaire associé à une ano- « malie héréditaire de conformation. » (BURDACH, t. II, p. 248.) Colburn, gran computista, ha più di 10 dita nelle mani e nei piedi. Cesare epilettico. « La nature tend « partout à l'harmonie, de sorte qu'elle se complait à « un terme moyen de force dans ses produits: aussi « après avoir pris un grand élan chez certains individus « revient-elle promptement à sa mesure ordinaire. Le « vrai génie est toujours isolé. » (*Ib.*, pag. 255.)

Il termine medio fra gli estremi è la base del calcolo della probabilità. Esso è il solo termine assoluto, cioè il solo termine che si avvera in ordine all'universale. Le anomalie degli estremi non hanno che una verità relativa. Il fondamento del calcolo delle probabilità è dunque il dialettismo, cioè l'armonia degli estremi. La natura ama e segna in universale l'armonia, la misura, la regola, perchè solo col mezzo di essa può unire gli oppositi, e perchè solo riunendo gli oppositi e i diversi può adombrare finitamente l'idea infinita. Il *mezzo termine* dei logici è il dialettismo del raziocinio o del sillogismo. Il mezzo termine logico è un concetto che tocca a due concetti diversi, e identificandosi con ciascuno di essi, gl'immedesima pure fra loro, secondo l'assioma: *quae sunt eadem uni tertio*, ecc., che è l'assioma dialettico. Il dialettismo è dunque la base della logica, come dell'idea e della natura e del cronotopo. Il dialettismo nell'Idea è la Trinità; nella logica, nel pensiero è il sillogismo; nella natura è l'armonia polare (sessualità inorganica) o sessuale (polarità organica);

nel calcolo, nel cronotopo è il numero medio, la misura, la regola fra i numeri estremi, le quantità irregolari, ecc.; nella morale è la virtù fra gli estremi viziosi. Ogni dialettismo è dualità e trinità. È l'armonia, unificazione (non confusione) della dualità degli estremi. Ma tale armonia degli estremi nasce da un terzo armonico e produce un terzo armonico. Gli estremi coniugandosi col terzo armonico producente e col terzo armonico prodotto formano due triadi, che variano fra loro solo rispetto al terzo armonico. Nella triade increata il terzo armonico producente è l'essenza divina; il prodotto è lo spirito. Nelle triadi create il terzo armonico producente, il vero principio del dialettismo è sempre l'atto creativo. Il terzo armonico prodotto è un atto o una sostanza. 1° Triade naturale. Dualità: sessi; poli. Terzo armonico modale: coniugio; equatore. Terzo armonico sostanziale: parto, figlio; calorico (nasce dal polarismo magnetico), luce (dal polarismo elettrico). 2° Triade logica. Dualità. Premesse; estremi. Terzo armonico modale: mezzo termine, conseguenze. (Non vi ha terzo sostanziale.)

L'eterogenia e l'omogenia monogenica sono i due modi di generazione meno perfetti. Ed è ragione; perchè sono i meno dialettici. Il dialettismo infatti risulta dall'accordo dell'omogeneità e della eterogeneità e dalla proporzione e componimento loro. Ora nell'eterogenia prevale l'eterogeneità ed è quasi sola; l'omogeneità all'incontro prevale nell'omogenia monogenica. Il dialettismo loro è dunque imperfettissimo. La perfezione si trova nella omogenia digenica, perchè ivi corre l'omogeneità della specie e l'eterogeneità dei sessi, il medesimo e il diverso che insieme si contrabbilanciano.

L'omogeneità e l'eterogeneità dei termini sono richieste al dialettismo. Senza questa non può aver loco il conflitto; senza quella l'armonia. — Ma sono eguali esse in quantità? e quale prevale? Bisogna distinguere. Legge generale. Quanto più il dialettismo è perfetto, tanto prevale l'omogeneità; quanto meno è perfetto, tanto predomina l'eterogeneità. Così nell'eterogenia degl'infusorii l'eterogeneo prevale; l'omogeneo all'incontro sovrasta nella digenia sessuale, e sovratutto nell'umana. Così pure il maggiore antagonismo, che è quello della polarità, non si trova che nei bassi gradi del mondo inorganico, come l'attrazione (centripetismo, centrifugismo), l'elettrico e il magnetismo. La ragione si è che il dialettismo è accostamento all'armonia e unità finale palingenesiaca. Ora quanto più l'omogeneità prevale, tanto più l'armonia è grande e il dialettismo si accosta all'unità perfetta del fine. Il contrario accade quando l'eterogeneità predomina. Si dee dunque dire che il progresso successivo del dialettismo cosmico consiste nella diminuzione dell'eterogeneità. Non si dee però inferire che la palingenesia escluda ogni eterogeneità. Ciò sarebbe solo vero della palingenesia infinita, cioè dell'indiazione, la quale non sarà mai attuata. — L'eterogeneità è indivisa dalla natura del finito. — Anzi in certo modo pertiene anco all'essenza infinita (Trinità).

Plutarco accenna che la natura sarebbe zoppa se non avesse gli oppositi. (*Opusc.*, t. V, p. 419.) Il che vuol dire che la dualità e l'opposizione è necessaria all'armonia del finito; l'unità pure non potendo essere armonica, se non è infinita. Quindi è che il mondo procede per coppie, per moltiplicità, per aggregati e per contrapposti. Il numero esprime questa legge; il

quale, nato dall'unità semplice e pura, non può ritornarvi se non moltiplicandosi in infinito; perchè l'infinito solo è vera armonia e unità.

Quando gli oppositi nel secondo momento dialettico armonizzano, lasciano di essere oppositi e sono solo diversi. La diversità, non l'opposizione, appartiene al mondo palingenesiaco. Se nel mondo attuale l'armonia non rimuove affatto l'opposizione, ciò nasce che essa non vi è perfetta. La diversità è necessaria all'ordine perfetto, non l'opposizione. Così si concilia la teorica dei filosofi greci colla parilità dell'Origenismo. I primi han torto a eternare i contrari; il secondo erra a togliere i diversi. L'opposizione è il polarismo. Ora i poli dell'ellissi finita debbono scomparire coll'infinito potenziale dell'iperbole sostituita all'ellisse. L'iperbole è il simbolo dell'infinito creato, progressivo e potenziale.

I due momenti dialettici rispondono alla mimesi e alla metessi. Il sensibile è il conflitto, l'intelligibile è l'armonia. La vita del mondo e il suo progresso consiste nel dialettismo, mediante il quale l'intelligibile esce dal sensibile e lo armonizza. Ogni nuovo progresso ha la sua radice nella scienza e si fonda nella scoperta di un nuovo intelligibile. La *scoperta* è la trasformazione del sensibile in intelligibile, è l'evoluzione per cui dalla mimesi erumpe la metessi. In tal senso i sensisti hanno ragione. Questo sensismo, non volgare, ma trascendente, non fu colto da nessuno così bene come dagli Stoici. Il divario tra essi e il sensismo volgare si è che questo abbassa l'idea, l'altro innalza il senso. L'*invenzione* è nella natura esteriore ciò che la *scoperta* nello spirito, cioè un passo verso l'intelligibile.

« La pluralité des idées n'est pour lui (Platone)
« qu'une hypothèse. Il ne sait même pas comment
« concilier cette hypothèse avec l'idée que Dieu est
« un tout parfait parce qu'il suit l'opinion qu'aucune
« idée quelconque ne peut être considérée comme quel-
« que chose de parfait précisément parce qu'elle n'est que
« quelque chose de particulier en comparaison du géné-
« ral, qu'une partie relativement au tout. Telle est pour
« lui la raison de l'imperfection du monde: toute idée
« porte en elle le non-être indéterminé; elle doit être
« regardée comme quelque chose de relatif; elle se
« manifeste par là même dans le mélange physique
« de l'un opposé à l'autre. » (Ritter, t. III, p. 595.)
Il difetto qui accennato nasce dall'ignoranza dell'atto creativo, che è il principio dialettico universale, così nella scienza, come nella natura. Questo principio spiega la moltiplicità delle idee del nostro spirito, e l'accordo coll'unità dell'idea divina, nello stesso modo che spiega l'esistenza degli oppositi nella natura. Le idee infatti sono anche oppositi nello spirito umano, e il dialettismo delle idee dà luogo al categorismo, giacchè ogni categoria esprime il conflitto e l'armonia di due idee mediante l'atto creativo (discretivo e conciliativo).

L'influenza dei climi e dei siti sulla complessione corporea e morale degli esseri organici, e in ispecie dell'uomo, è quella del contenente dialettico (patria, culla, nido, casa, città) sul suo contenuto. Il contenente e il contenuto hanno un'influenza reciproca l'uno sull'altro; nella quale consiste la società dell'uomo colla natura. L'uomo incivilisce la natura, come dire umanizzandola, addomesticandola; la quale ultima voce indica l'influenza della casa umana sull'uomo. La natura esercita all'in-

contro una influenza sull'uomo, comunicandogli la propria forma. Quindi le differenze delle stirpi, dei popoli, delle città e persino degli individui. Il contenente dialettico è verso gli oppositi contenuti e riuniti nel suo seno ciò che è la potenza verso l'atto, la specie verso l'individuo, e quindi la metessi verso la mimesi. Il contenente perciò è l'espressione della metessi; e siccome la metessi è iniziale, che contiene solo gli oppositi, e finale, che gli armonizza; così il contenente esercita due offici: l'uno iniziale di semplice comprensione, l'altro finale di congiunzione e di accordo. Ma siccome l'armonia cosmica si fa gradatamente, e in questa graduazione consiste il lavoro successivo della mimesi; perciò il contenente iniziale, in quanto ravvicina già gli oppositi e li mette in contatto l'uno coll'altro, esprime già un principio di armonia e augura il compimento del dialettismo. In tal senso si può dire che la pugna stessa dei contrari, in quanto è *mischia* e raccosta le parti combattenti, è già un principio di pacificazione; essendo vero anche in questo caso che per accordarsi basta conoscersi e trattarsi. Così la guerra è gravida di pace, e l'armonia adempitrice del dialettismo nasce dal conflitto medesimo che la precede. Ma il dialettismo compiuto sarà la metessi finale; e allora il contenente diverrà vincolo. La qual trasformazione si può significare dicendo che la terra diverrà cielo. La terra è il contenente iniziale, e il cielo il contenuto finale, cioè il contenente divenuto vincolo perfetto del contenuto. E di vero il cielo è rappresentato nella simbologia antica come una corona, *stephane*, un circolo, un cinghio, un anello (onde *annus*), e il crono, cioè la corona, esprime ellitticamente anche il Topo, cioè il

cielo, la specie colla sintesi del cronotopo. Ecco il senso del contrapposto che l'Evangelio fa tra il *cielo*, che pone nel futuro, e il *mondo* (terra), che è nel presente; contrapposto che equivale a quello del contenuto mimetico e lottante colla sua pacificazione, mediante la trasformazione del contenente in vincolo. — L'influenza del clima sull'uomo è mimetica; quella dell'uomo sul clima e sul paese è metessica. Il contenente è anco ambiente: contenente in quanto capisce, ambiente in quanto circonda. Geograficamente il contenente è il paese; l'ambiente è il clima. L'ambiente dunque è anco dialettico, come parte del contenente. L'ambiente di più, essendo circondativo, abbraccia anco l'apice e il disopra, dovechè il contenente è ristretto al disotto e alla base. Per tal rispetto l'ambiente è più ampio del contenente; o più tosto è il contenente finale, che abbraccia tutto l'oggetto. Anche qui si trova il riscontro del cielo e della terra. Imperocchè la terra, che è semplice base, *infima tellus*, è il contenente iniziale; il cielo, che occupa il luogo superno e circonda la terra stessa, è il contenente finale, cioè l'ambiente. Onde il cielo si piglia anco per clima, e il clima si stende da per tutto come il cielo.

L'antinomia è scientifica o non scientifica. Quella è una contrarietà dialettica; questa una contraddizione. Or che è la contraddizione? È la sofistica senza dialettismo, il conflitto senza armonia. Quando la pugna di due termini è di tal natura che non può essere armonizzata, l'opposizione loro è contraddizione, così nell'ordine ideale come nel reale. L'antimonia non scientifica è reale, stabile, perchè esclude il processo ulteriore del dialettismo. Ma quando l'antinomia pare an-

tiscientifica e pur non è, dicesi apparente. Tutte le contrarietà dialettiche nella prima vista paiono sofistiche, e quindi sono antinomie apparenti. E debbono parer tali, altrimenti non sariano dialettiche. Mi spiego. Il dialettismo consta di due momenti, e l'armonia deve essere preceduta dal conflitto. Ora, quando si tratta di cognizione e di scienza, il conflitto non può aver luogo se la opposizione non pare contraddizione; giacchè tal conflitto avendo luogo nel soggetto pensante, non nell'oggetto benchè gli risponda un conflitto obbiettivo, ma di un'altra sorta, cioè reale, l'opposizione non sarebbe possibile, se i contrarii scientifici si affacciassero al bel primo come concordi. E mancando il conflitto, l'armonia stessa ne scapiterebbe, restando sempre nel medesimo stato d'imperfezione, e non trapassando dalla potenza all'atto, e da un atto meno compiuto a un atto più compiuto. La storia della scienza, come la società, dee dunque correre successivamente due periodi distinti. Il primo è periodo di guerra; le antinomie apparenti dei varii sistemi combattono fra di loro. La guerra intellettuale essendo la polemica, questa dee predominare in tali epoche. Poi succede il periodo di pace, le antinomie apparenti svaniscono in virtù dello stesso conflitto e diventano armonie dialettiche. Ora la pace intellettuale è l'eclettismo dialettico. Dico dialettico per indicare che è organico, nasce dal conflitto, procede dall'unità dell'atto creativo, e non si dee confondere con quell'eclettismo puerile ed empirico, che merita piuttosto il nome di sincretismo. La polemica predominante e l'eclettismo esprimono dunque i due momenti dialettici per cui corre la storia della filosofia e di ogni disciplina. La polemica risponde alla mimesi

della natura e l'eclettismo alla metessi attuata. Ma siccome prima della palingenesia l'attuazione metessica è sempre imperfetta e si mescola colla mimesi, così l'eclettismo è sempre incompiuto e misto di polemica. La filosofia risiede tutta nelle categorie, giacchè ogni problema filosofico si riduce sostanzialmente a un problema categorico. Ed è naturale, poichè ogni disputa sulle cose è per noi una disputa d'idee. Dunque il dialettismo successivo della filosofia è un dialettismo categorico. Le categorie infatti, marciando a coppie di oppositi, contengono in se stesse il conflitto espresso dalla dualità dei termini e dalla moltiplicità delle coppie, e l'armonia significata dall'unità di ciascuna coppia e dalla riduzione delle coppie secondarie alla coppia fondamentale e suprema. La pugna categorica consiste nell'escludersi reciproco dei membri categorici; ma escludendosi, s'intrecciano a vicenda, entrano l'uno nell'altro, e da tal mischianza nasce l'armonia. L'Hegel fù il primo filosofo che si accorse che tutta la scienza consiste nella tela delle categorie, onde la sua logica è una scienza universale. Ma egli non potè applicare direttamente questo concetto a causa del suo panteismo. La lotta delle categorie e degli oppositi è la polemica. Ora la polemica si esprime coll'alternare dell'obbiezione e della risposta, e importa la forma dialogica, onde nasce appunto il vocabolo di dialettismo. L'orditura dell'obbiezione colla risposta ridotta alla sua massima perfezione è l'analisi. L'analisi infatti è scomposizione; e scomporre è cogliere il diverso nel medesimo, che è quanto dire esplicare i contrarii racchiusi nell'unità potenziale. Ogni obbiezione è dunque analitica, frutto di analisi, ancorchè spesso si esprima sinteticamente. L'analisi è

divisione, dubbio, opposizione; ma siccome si esercita sull'unità potenziale, è per tal rispetto una sintesi iniziale e imperfetta. L'analisi è la sintesi in potenza. L'accordo delle categorie e degli oppositi è l'eclettismo dialettico. Il suo carattere non è l'alternare, la vicenda, ma l'equilibrio e l'armonia. Il suo metodo è quindi la sintesi, cioè ricomposizione, unificazione. L'espressione della sintesi è la formola scientifica, che assomma ed accorda nella sua unità tutti gli oppositi. E siccome tutte le formole si contengono nella formola ideale, questa è la cima della sintesi e dell'eclettismo dialettico. Nell'epoca della pugna lo scetticismo prevale nella scienza. L'analisi, la polemica sono essenzialmente scettiche. Cercano e non posseggono. Nell'epoca dell'armonia regna all'incontro il dogmatismo. La sintesi e l'eclettismo dialettico sono sostanzialmente dogmatici. Posseggono e cercano solo ad ampliare la possessione. — Lo scetticismo del primo periodo è espresso dalla forma incerta, passeggera, sospesa, dubitativa dell'obbiezione e del problema; forma che consiste nell'interrogazione e presuppone la dualità e l'urto dialogico. Il dialogo appartiene a tal periodo. Il dogmatismo del periodo susseguente è espresso dal tenore della formola e del teorema, che sono affermativi, stabili, gravi, indicano la pienezza del possesso e si esprimono, non colla interrogazione, ma col punto fermo. Non vi ha dialogo, ma monologo, o più tosto oracolo, sentenza, decreto, legge: la ragione sola è parlante e l'uomo non fa che ufficio di uditore e di ripetitore. Si dee però notare che come il primo momento dialettico si suddivide universalmente in due, cioè il contenente e il conflitto, rispetto al contenente, gli oppositi sono ancora poten-

zialmente uniti; laonde vi ha una unità iniziale (metessi iniziale) che precede la moltiplicità attuale (mimesi) e risponde all'unità finale (metessi finale). Ora nella storia della filosofia e di ogni altra scienza il periodo della pugna è preceduto da un altro periodo, dal periodo del contenente, che racchiude gli oppositi ancora racchiusi nell'unità della potenza. Tal periodo è quello della tradizione religiosa e del linguaggio. La tradizione religiosa e la lingua (tradizione sociale) contengono virtualmente tutta la scienza succeditura. Tal periodo è anche di unità, di sintesi, di dogmatismo, di formole; ma si distingue dall'ultima epoca della scienza, come la potenza dall'atto. Le formole che dominano in tal epoca iniziale sono popolari, non scientifiche, sono dogmi religiosi, proverbi, sentenze, come i Gnomi de' Greci, i Sutri dei Bramani. (Non si confondano coi Sutri dei Buddisti.)

Tutti gli oppositi si presuppongono e implicano a vicenda. Ciò che Hegel afferma dei contraddittorii è solo vero dei contrarii. Così la potenza implica l'atto, il soggetto l'oggetto, la quiete il moto, ecc., e viceversa. La ragione si è che il tipo delle dualità opposte è l'unità ideale e infinita; ora tale unità improntandosi nel finito fa sì che dei vari membri del moltiplice l'uno dee implicar l'altro. La sofistica o pugna degli oppositi non è dunque solo la lite dell'uno coll'altro, ma di ciascuno con se medesimo; poichè un opposito implicando l'altro opposito, se gli ripugna, dee pure discordare da se stesso. Per contro la dialettica è l'accordo, non pure di un contrario coll'altro, ma di ogni contrario seco stesso. Questa discordia e concordia di ogni opposito seco stesso, questa autonomia ed eteronomia dei con-

trarii è sensatamente rappresentata nella polarità magnetica ed elettrica.

Il sillogismo non esprime la disgiunzione degli oppositi, come vuol Hegel, ma bensì delle contraddittorie. Ciò si vede chiaro nel sillogismo dilemmatico. Ora è appunto rimovendo le contraddittorie che lo spirito viene a scoprire le opposizioni legittime e ad accordarle insieme. Notisi infatti che gli oppositi in quanto confliggono insieme contengono un elemento contraddittorio che è causa del conflitto, e la cui scoperta e rimozione è l'ufficio del raziocinio. Ora per fare tale scoperta, lo spirito dee pigliare essi oppositi lottanti, e per via di due dilemmi successivi provarsi a rimuovere l'uno e poi l'altro. Il risultato sarà l'accordo dell'elemento positivo e conciliabile che in essi si trova. Il sillogismo e la dialettica sono dunque l'accordo. Il sillogismo semplice esprime l'armonia, il dilemmatico esprime il conflitto. La dialettica di Sachia Mani era tale in sostanza. Essa constava di tre momenti: l'affermazione, la negazione e l'indifferenza. (Burnouf, *Intr. à l'Hist. du Budd.*, p. 456.) Burnouf cita ivi ad esempio uno squarcio di un libro filosofico dei Buddisti (p. 456, segg.).

Zenone d'Elea è avuto da Aristotele per l'inventore della dialettica. Fu l'inventore della forma dialogica nella filosofia. (Ritter, t. I, p. 414.) Notisi l'attinenza di queste due cose. Il dialogo rappresentando un'opposizione, è la forma popolare della dialettica (*). La quale è un dramma fra gli opposti naturali e quelli dello spirito umano, fra Dio e il mondo, fra l'intelletto e la ragione; la cui pacificazione è la peripezia e catastrofe.

(*) *Si legge in margine:* « Il Sì e il No nel capo mi tenzona. »

Tutto procede per via di opposti e di unione, di guerra e di pace, cioè per via di dialettica. — Così nel poema epico, nel romanzo, nel dramma. — Così nella vita morale, la virtù e il vizio. — Così nell'ordine fisico la nascita e la morte, ecc.

La vóce *via* nel seguente luogo di Cicerone indica *via di mezzo*, e perciò accenna alla vera ragione del metodo dialettico: « Ego autem neque pugno cum illa causa, propter illam amicitiam, neque approbo, ne omnia improbem quae antea gessi; utor via. » (*Ad Att.* II, 19.)

Del chiaroscuro. Mezze tinte. Gradazione. Semituoni. Sono il vincolo dei contrari e la continuità della natura. Fanno del discreto fisico un continuo e rispondono alla natura del contenente, cioè dello spazio e del tempo. La scienza dee tener conto del chiaroscuro. Le divisioni (generi, specie, ecc.) ci si oppongono. Perciò in tali divisioni vi ha molto dello artificiale e subbiettivo. Non si debbon pigliare che approssimativamente. Se ne dee rimuovere il troppo tagliente e preciso.

« La découverte d'une loi est toujours la découverte « d'une constante au milieu de la variabilité des phé« nomènes. » (Henri Martin, *Phil. spirit. de la nature*, 1ère part., ch. 5)

« Certare ab eo quod est certum facere, dictum est. » (Dante, *De Mon.*, II, pag. 98.) Ecco come la polemica (conflitto degli oppositi, pugna dialettica) è necessaria a scacciare il dubbio e produrre la certezza, che è l'armonia dialettica. Onde lo stesso Dante dice nella *Commedia* che il vero rampolla ai piedi del dubbio.

Dialettismo delle stirpi. Il Giudaismo è semitico. Il sistema pelasgico è indogermanico. Il Cristianesimo unì

i due elementi etnografici, nascendo in Palestina e fra gli Ebrei, ma incentrandosi nell'imperio romano, e adottando la greca e latina favella come proprie, mentre il siriaco, il caldeo, il cofto furono anche lingue cristiane. Tre evangeli sono scritti in greco; l'originale del primo e più antico fu probabilmente ebraico. Vedesi nella lingua degli Evangeli e nella successione della propagazione e predicazione cristiana lo stesso ordine che ebbe luogo nella missione di Cristo, che cominciò a predicare agli Ebrei, poi si rivolse ai Gentili. Parimente Pietro, capo e anziano degli apostoli, fu l'apostolo degli Ebrei, ed era inclinato ad ebraizzare, nè se ne stolse se non per opera di un miracolo, cioè di una visione prodigiosa. Paolo al contrario, che fu un apostolo, come dire, postumo e palingenesiaco, sortito ed eletto dal fondatore redivivo e glorioso dopo la sua morte con un gran prodigio, fu l'apostolo delle genti. E per grandezza d'ingegno, di azioni, di scritti, di prodigi avanza Pietro e gli altri apostoli. Avverti anche ch'egli era ebreo fanatico prima della sua conversione; onde è specchio del dialettismo cristiano, per cui l'accessione dell'elemento indogermanico fu l'evoluzione dinamica pel semitico, come il progresso e l'esplicamento rappresentati dall'uno sono l'evoluzione dell'implicamento e della conservazione. Infatti in tutti i suddetti casi l'elemento primitivo, iniziale, potenziale, implicativo è il semitico; l'indogermanico non viene che appresso, ma lo supera in grandezza esterna, ampiezza, efficacia, come l'atto, il fine, il compimento supera l'inizio e la potenza. Così Cristo, gli Apostoli, la Chiesa, l'Evangelo cominciano dall'ebraismo e finiscono col giapetismo. (Nota che l'indogermanismo cristiano rappre-

senta tutta la razza giapetica.) Ma il giapetismo è unito col semitismo armonicamente, e contiene i due opposti; il che ci è rappresentato anche filologicamente dagli Evangeli che scritti in greco sono pieni di ebraismi.

Gli opposti sono necessarii per la lotta, e questa per la virtù, cioè per la creazione metessica. L'atto creativo dell'uomo non può avere un massimo valor morale, accostarsi all'infinito ed essere eroico, se non in quanto è opera di uno sforzo ed è preceduto da ostacoli, da combattimento. Come, creando, l'Onnipotente vince il nulla senza sforzo, l'uomo dee con isforzo vincere un'esistenza disordinata, cioè il male e gli opposti. In ciò consiste il sublime dinamico umano, come in quello il sublime dinamico divino. L'origine del male viene negativamente da Dio, ed è in Dio una semplice limitazione dell'atto divino creativo, che abbandona la causa seconda in parte a se stessa. La causa finale di tale limitazione dell'atto creativo è l'eroismo morale.

La dialettica di Platone procede per definizione, divisione e riassunzione. La definizione precede, la divisione tramezza, la riassunzione finisce il lavoro dialettico. La definizione è la sintesi primitiva, la divisione è l'analisi, la riassunzione è la sintesi finale, cioè la ricostruzione della primitiva. La definizione esprime l'unità che contiene potenzialmente gli opposti; la divisione esprime la varietà attuata e discorde, mettendo in luce e in lotta gli opposti; la riassunzione esprime l'unità, che contiene attualmente gli opposti insieme armonizzati. Nella definizione gli opposti sono armonici, ma solo potenziali; nella divisione sono attuali ma disarmonici; nella riassunzione sono armonici ed attuali. La definizione è l'idea in quanto è

nel Logo. La divisione è l'atto creativo nel corso dei due cicli, cioè nell'effetto suo temporaneo; la riassunzione è l'atto creativo nel suo palingenesiaco ed estemporaneo compimento. Nella definizione l'idea è una, esprime un genere, che chiude nella sua unità molte specie. La divisione mette in luce queste specie, rompe l'idea mediante la sua distribuzione nel tempo e nello spazio e l'atto creativo, e conduce di mano in mano la coartazione sino alle angustie dell'individuo. La riassunzione unisce, armonizza tutti gl'individui, e non solo tutte le parti di un'idea, ma tutte le idee, formando per tal modo integralmente il concetto del Logo. La dialettica di Platone è espressa estrinsecatamente dalla forma dei suoi dialoghi. Il dialogo di Platone, composto di protasi, epitasi e catastrofe, esprime l'unità embrionale delle idee, la loro esplicazione e pugna; e in fine l'accordo finale. Ma questo è solo accennato.

La forma dialogica fu introdotta da Platone nella filosofia, perchè essa rappresenta il colloquio che l'uomo filosofando fa seco medesimo, e la dualità della riflessione e dell'intuito, del senso e della ragione, dell'apparenza e della realtà, dell'opinione e del dogma, della mimesi e della metessi. Il filosofare è una specie di interrogazione che l'uomo fa a Dio, e di risposta che ne riceve; onde il vero *maestro* è Dio, come stabilisce sant'Agostino. La forma dialogica esprime la lotta degli opposti negli ordini dello scibile e somiglia alla polarità negli ordini del reale. Rappresenta la vita del pensiero nello stato mimetico, apparecchio della metessi scientifica, che consiste nell'unità e nel conciliamento. Platone lascia intravedere la forma metessica della scienza, ma non la esprime. La sua filosofia scritta e essoterica

è mimetica, cioè preparatoria. La mimesi è la fenomenologia, o sia preparazione della scienza. La dialettica è l'arte che fa uscir la metessi scientifica dallo sviluppo della mimesi. L'intelletto e la logica, la ragione e la dialettica (secondo la distinzione introdotta nelle scuole germaniche) rispondono alla forma mimetica e metessica del vero. L'intelletto e la logica si riferiscono alla cognizione imperfetta, in cui il sensibile prevale ancora sull'intelligibile. L'ironia platonica è un elemento della forma dialogica. È l'artificio per cui la mimesi si distingue dalla metessi. L'ironia importa un'opposizione tra il pensiero e il segno che lo veste, tra l'idea e la parola. Opposizione che consiste in ciò che il pensiero è dubbio e provvisorio, benchè la parola sia dogmatica e definitiva. Infatti la mimesi involge il dubbio propedeutico.

Divisione e riunione è il processo universale e dialettico nel campo del reale e dello scibile, della creazione divina e dell'umana. La divisione delle idee risponde nel campo dell'ideale alla divisione degli esseri e degli organi (natura) dei poteri politici e del lavoro (polizia e industria; arte) nel campo del reale. Il pensiero umano procede per divisione e per riunione; come si vede nel sillogismo e nel giudizio. Il giudizio che è l'atto elementare dello spirito arguisce la divisione di due diversi o contrari e la loro armonia. La generazione e la sessualità fa lo stesso nel mondo organico, la polarità nell'inorganico, ecc. Infatti la progressione generativa procede per dualità dialettica come la logica. La dualità unizzata è dunque la legge dialettica del creato, come l'unità perfetta è la legge dell'increato. Noi appartenendo all'ordine della dualità non

possiamo appunto intendere l'unità perfetta; che è solo conoscibile da se medesima. Quindi il nostro spirito è obbligato a diromperla per rappresentarcela.

Il terzo armonico si può considerare nel principio dialettizzante o nelle cose dialettizzate. Nel primo è l'Idea, che nella sua infinità, non solo armonizza, ma unifica e immedesima i diversi e gli oppositi. Il che ella fa per la sua identità intima e perfetta unità. Nelle seconde è la mentalità creata. Questa discorre per due momenti: l'intelligibile e l'intelligente. L'intelligente è la mentalità e quindi l'armonia perfetta. Notisi infatti che l'armonia essendo una *relazione*, un accordo, un'unità di più cose, non è possibile che nel pensiero. L'armonizzazione dialettica dei contrari non è altro dunque che la loro mentalizzazione. Tal è l'opera della civiltà e della religione. Come il mentale fa l'armonia, che è il secondo momento dialettico; così il sensato fa il conflitto, che è il primo momento. Il conflitto pertiene dunque alla mimesi e l'armonia alla metessi.

I due estremi dell'età umana sono la fanciullezza e la vecchiaia. Il dialettismo è la virilità, che unisce i loro pregi. Questa sintesi è significata dagli Orientali col mito di Lao-tsè, l'uomo per eccellenza, che nacque coi capelli bianchi, e il cui nome suona *vegliardo fanciullo*. Anche uno degli eroi di Firdusi, Salser, figlio di Sam, nacque coi capelli bianchi. (NÈVE, *Introd. à l'hist. gén. des litt. orient.*, p. 5, 23.)

La sofistica è il primo momento dialettico (conflitto) senza il secondo (concordia). È opera della causa seconda e libera, cioè delle menti create. La causa prima coll'atto creativo produce ciò che v'ha di positivo, cioè il conflitto; la causa seconda impedisce la concordia e

aggiunge al positivo il negativo. La causa prima è solo permissiva di tale aggiunta. La sofistica, come la dialettica, riguarda i due ordini del pensiero e delle cose, delle cognizioni e delle realtà. Nelle cognizioni è l'errore; nelle cose la colpa. L'errore e la colpa sono dunque un conflitto disarmonico, discorde. Uniti insieme fanno l'eterodossia. Eterodossia e sofistica è tutt'uno. Nell'errore e nella colpa v'ha un elemento positivo, e quindi buono, ma imperfetto e manchevole. L'elemento positivo dell'errore è il vero imperfetto e pugnante in apparenza seco medesimo. L'elemento positivo delle colpe è la filautia, la passione, l'amore della felicità. Questi due elementi sono buoni e vengono da Dio. Ciò che li rende cattivi, e da Dio non procede, ma dalla libertà umana, è il difetto di armonia che dce compierli. Il vero imperfetto e la filautia diventano errore e colpa, fermandosi a mezzo, consistendo in se stessi, considerandosi come fine, arrestando il loro corso dialettico, il loro moto ciclico. L'errore e il male consistono adunque nel difetto del secondo ciclo creativo. L'inizio dell'errore e della colpa non è dunque ancora cattivo; non è errore, nè colpa. Che cos'è infatti l'errore in sulle prime? È l'obbiezione. Ora l'obbiezione è buona ed è necessaria allo sviluppo dialettico del vero, alla formazione della scienza. (S. Tomaso comincia le sue questioni dalle obbiezioni.) L'obbiezione è il dialogo della mente e l'urto dei veri. Ma quando l'obbiezione si muta in dogma, in sistema, diventa errore. Così pure che cos'è la colpa nel suo principio? È tentazione, passione. Ora la tentazione, la passione son buone, perchè sono fonte del merito, della vita morale, della santificazione, come l'obbiezione è progenitrice

della scienza. L'introduzione dell'eterodossia nel mondo per opera dell'uomo non fu dunque altro che la separazione del primo momento dialettico dal secondo. L'eterodossia è una dialettica dimezzata. Gli Egelisti errano pertanto a considerare tutti i sistemi come momenti pari del vero, annullando la distinzione fra l'eterodossia e l'ortodossia. Se applicassero la stessa regola alla morale, alle cose, dovrebbero considerare i vizi e i delitti come virtù. L'eterodossia, come tale, è negazione del secondo momento dialettico. L'Egelianismo non potea sortire un altro risultato, perchè nega la creazione, e quindi nega il concorso della causa seconda alla prima. Perciò secondo gli Egelisti, tutto nascendo dalla Causa prima, tutto è buono. Dio stesso è autore dell'errore e del male; onde l'errore diventa verità e il male è bene. Ecco l'intrinseca inevitabile contraddizione del panteismo.

Lo stato attuale del mondo risponde solo al primo momento dialettico, cioè al conflitto. Ma il conflitto ivi non è sofistico, perchè si ordina all'armonia palingenesiaca e ce la mostra inizialmente. Ecco perchè l'uomo, nè alcun essere è felice. La felicità è armonia, quiete: appartiene al secondo momento dialettico, non al primo. La pugna principale dell'uomo è tra l'esteriorità e l'interiorità, il suo corpo, il luogo che occupa nel mondo e la sua anima, la mimesi e la metessi incoata. V'ha contrarietà continua fra i desiderii dell'anima e la vita esteriore. Negli uomini che si chiamano fortunati tal contrarietà è minore. Tuttavia ha luogo anche in essi, onde sono continuamente incalzati verso l'avvenire, e poi accade loro la morte. La quale è sempre violenta. È la distruzione dell'esteriorità.

Non vi sono alternative di epoche critiche e organiche, di progresso e regresso, di dialettica e sofistica nella società umana. Bensì a mano a mano che la metessi sottentra alla mimesi, la dialettica prevale alla sofistica. Talvolta pare che la sofistica cresca in quanto si allarga il campo e il conflitto dei contrari. Ma ciò per dar luogo ad una dialettica più vasta. Così nel secolo XVI sottentrò alla stretta dialettica del medio evo una larga sofistica (cioè la pugna di elementi antichi con molti nuovi) preparatrice della dialettica moderna.

L'idea, abbracciando tutto lo scibile, si divide subbiettivamente in principii e conseguenze. I principii son la formola. Le conseguenze son la scienza. La formola è la scienza potenziale, universale, implicata; le conseguenze son la scienza attuale, particolarizzata, esplicata. La formola e la scienza son dunque due forme subbiettive dello stesso vero obbiettivo, cioè dell'Idea. La formola partorisce la scienza coll'atto creativo, cioè coi due momenti del dialettismo. 1° Si dicotomizza producendo i contrari. Divisione. Primo ciclo. 2° *Si* armonizza accordando i contrari. Definizione. Secondo ciclo.

Il Primo della scienza non è un principio nel senso volgare, ma una formola, cioè un giudizio che contiene, non solo tutti i principii, ma i dati, i metodi, i fini. La formola è la scienza intuitiva.

La sofistica è l'esclusione di un contrario a pro di un altro contrario. Tal esclusione è causata dal predominio del sensibile. È antischematica. La dialettica all'incontro è prodotta dal predominio dell'intelligibile. È schematica. Finora la civiltà fu sofistica; rispose al primo momento della dialettica. Ora il secondo mo-

mento della dialettica è cominciato. I disordini sofistici dell'età precedente scemano di frequenza e di gravità. Tali sono la guerra, cioè le rivoluzioni esterne e frannazionali; le rivoluzioni violente, cioè la guerra interna; lo scisma e l'eresia, cioè la guerra spirituale. 1° Le guerre esterne divengono a mano a mano più difficili; rare; umane; corte. Diplomazia, congressi loro sottentrano (1). 2° Le rivoluzioni violente cedono il luogo alle rivoluzini pacifiche fatte coll'impero dell'opinione. Queste sono legittime. 3° Le eresie, dismettendo il loro carattere negativo, esclusivo, diventano ortodosse. 4° Il temporale del papa non è più necessario alla religione. Queste mutazioni si fanno rimovendo dall'elemento intelligibile e positivo l'elemento sensibile negativo, cioè l'ingiustizia, l'orgoglio, l'ambizione, l'intolleranza. Ora questa purgazione succede a mano a mano che la mimesi diventa metessi. La sofistica risponde alla mimesi, la dialettica alla metessi.

Il buon senso è la dialettica nel suo infimo grado, nel grado mimetico. La dialettica è il buon senso innalzato al suo grado metessico. L'uomo dialettico è l'uomo compiuto. L'uomo compitamente dialettico sarebbe universale nel pensiero e nell'azione. Sarebbe Omero e Archimede, Platone e Alessandro, Cicerone e Cesare, Dante e Galileo, ecc. Ora un tal uomo è impossibile. È l'ideale umano; il quale si verifica, non nell'unità dell'individuo, ma in quella della specie. Nello

(1) *La recente gloriosa guerra combattuta dalla Inghilterra, dalla Francia e dal Piemonte a difesa dell'ordine europeo e della civiltà cristiana è la miglior conferma che possa desiderarsi dalla sentenza dell'autore, a cui non fu dato esserne spettatore.* (Nota di G. M.)

stesso modo che la dialettica suppone i Diversi e i Contrari e li accorda (*), così le varie dialettiche non ponno essere similari e identiche, ma diverse e insieme armonizzanti. Quindi nasce uno scambio di dialettiche insieme intrecciate per modo che le superiori accordano le inferiori, finchè si giunge alla dialettica suprema (**). Per essere breve, noterò solo alcuni di questi anelli. L'uomo individuale è dialettico; anima e corpo; senso e ragione, ecc.

Stato. Dei Governi italiani. Stragi moderne. Varii Stati. L'Europa dialettica. Tre le parti del mondo. L'Italia nazione dialettica. — Roma città dialettica (***). La Chiesa è il sommo della dialettica. Consta di chierici e laici. Del chiericato. — Varii ordini dei chierici. Gesuiti. I Gesuiti dividono o confondono; non uniscono: sono antidialettici. Del laicato italiano. — Romani. Degli esuli. Dei poeti e scrittori, parte di questo laicato (****). Della scrittura dialettica. Giovani italiani. Dante. Forestierume. I Francesi antidialettici. Io ho seguita la dialettica; i miei avversarii la sofistica. Il metodo dialettico dello scrivere è circolare o spirale. E così lo

(*) *Si legge in margine:* Il principio dialettico è pur creativo. Identità delle due cose. — Distinguere e unire. L'opposto è separare o confondere. Panteismo e dualismo.

(**) *Si legge in margine*: Gerarchia di accordi che risponde a quella degli esseri, come la sequenza dei concenti alla scala delle armoniche corde.

(***) *Si legge in margine:* La città di Roma ci riconduce al mondo; la parte al tutto pel moto circolare e dialettico. *Urbe-orbe*. Roma unisce il nuovo e l'antico, i tre tempi, i classici e Cristo.

(****) *Si legge in margine:* Degli uomini mediocri; l'opposto dei dialettici. Mediocrità è rovina d'Italia.

stile, il periodamento. Periodo pelasgico. Cicerone lo chiama circuito. Rientra in se stesso come un'ellissi astronomica, e per esso il discorso procede spiraleggiando. È sintetico, e co' suoi meandri e andirivieni eleganti imita la natura. Il periodo francese è analitico e va per linea retta. È ermafrodita, cioè non ha sesso. Il pelasgico gli ha entrambi; come la lingua unisce forza a dolcezza.

La dialettica in universale esprime il processo della formola ideale nei suoi due cicli. È il processo del moltiplice dall'uno e all'uno. La ragione umana è la dialettica delle idee. Produce i concetti contrari e li riunisce. La vita è la dialettica della natura. L'ingegno è la dialettica dello spirito. L'ingegno è la sintesi della vita e della ragione, e unisce le due dialettiche. È la vita razionale e la ragione viva e animata. In esso si uniscono la ragione e la natura. — Dalla vita dell'ingegno nascono la celerità, l'audacia, la prudenza, la profondità e tutte le qualità sue.

Hegel erra: 1° nell'ammettere il parallelismo degli oppositi; 2° nel non ammettere i Diversi oltre gli oppositi. Gli oppositi non sono uguali, ma diseguali. Somigliano perciò all'elettrico, anzichè al magnetico. L'uno degli oppositi è positivo, l'altro negativo. Ciò risulta dal principio di creazione. La parità loro è panteistica. Da essa seguono molti assurdi, come è, p. es., la giustificazione del mal morale e il suo pareggiamento col bene; il fatalismo; la deificazione del nulla, ecc. Il nulla non è un opposto, come vuol Hegel, ma la condizione di tutti gli opposti, cioè del finito e del creato. Trovasi sempre dai due lati, ma più o meno, il suo predominio o la sua inferiorità relativa danno luogo al nega-

tivo o al positivo dell'opposizione. L'aver posta in cima l'idea del nulla è l'errore capitale della logica egeliana. Errore essenziale al panteismo e che si trova spesso in Oriente. Il nulla essendo la negazione assoluta dell'Ente non può avere luogo assoluto nella scienza, e perciò non può esser Primo. La sua posizione non può essere che relativa e secondaria. Esso nasce dal concetto di possibile, di finito, e questo da quello di creazione. L'Ente che s'immedesima col nulla di Hegel è il Cronotopo puro in ordine all'esistente. Il cronotopo puro è come possibile e reale infinito, non è come reale finito. Il nulla e l'essere s'immedesimano in esso, ma per diverso rispetto. — Il nulla-ente di Hegel è precisamente l'infinito degli antichi, cioè l'indefinito del mondo come possibile.

Il vario e il contrapposto non cade nell'Ente, ma solo nell'esistente. Non cade nell'Ente, perchè è uno e infinito. Cade nell'esistente, perchè questo essendo finito non può emular l'ente, cioè l'infinito, se non mediante le varietà e i contrapposti. Il contrapposto non è il contradditorio. Il contrapposto è uno schema, laddove il contradditorio è uno antischema. Il primo non è un antischema, perchè non nega alcuno schema, anzi fa parte della sintesi schematica. L'arte divina (natura, religione) procede per contrapposti, ma non per contraddizioni; da essi nasce l'armonia (*). L'arte umana (tecnica polizia) ha solo contraddizioni in quanto è imperfetta. Hegel 1° confonde i contrapposti cogli opposti (contraddizione); 2° gli ammette eziandio nell'Ente.

(*) *Si legge in margine:* La contrapposizione schematica è il principio dell'armonia.

Eraclito ammetteva gli Oppositi nel teocosmo, e faceva nascere l'Armonia dal loro concorso. (Ritter, t. I, p. 213.) Era dunque Pitagorico per questa parte, come per la dualità da lui ammessa. « Héraclite expliquait tous les phénomènes de la nature par un concours de forces et de directions opposées et s'élevait « à l'idée de l'harmonie la plus ravissante. » (Pag. 213.) Suo principio: « Tout vient des contraires; en sorte « que la même chose est bonne et mauvaise, vivante « et morte, qu'elle veille et dort, est jeune et vieille « tout à la fois. » (Arist., *Top.*, VIII, 3; *Phys.*, 1, 2. — Plut., *Cons. ad Apoll.*, 10.) — Ritter, p. 214. Altro principio: « L'harmonie du monde provient des forces « contraires, comme celle de la lyre et de l'arc. » (Plut., *De Is. et Os.*, 45.) « Le combat des forces entre elles « est le père de toutes choses. » (Plut., *De Is. et Os.*, 48. — Procl. *in Tim.* — Arist., *Eth.* — Nic., VIII, 1.) — Ritter, *Ib.* « Il gourmandait Homère d'avoir souhaité « la fin de toutes les querelles des dieux et des hommes; « car s'il en était ainsi, tout périrait, parce qu'il n'y a « pas d'harmonie sans haut et sans bas, sans aigu et sans « grave, et rien de vivant sans mâle et sans femelle. » (Ritter, p. 214.) Ecco l'androginismo pitagorico, platonico e asiatico. Altro principio: « Unis tout et pas tout; « ce qui s'attire et ce qui se repousse, ce qui s'accorde et ce qui ne s'accorde point, et tire du général le particulier et le particulier du général. » (Arist., *De mundo*, 5.) — Ritter, p. 214. Non par di leggere Hegel? — « Il associait la justice à la guerre et aux « combats, qui sont les conditions de tout ce qui est. » (Orig. *contr. Cels.*) — Ritter, p. 216. Questa giustizia è la giusta misura, come dice Ritter.

« La coordination des contraires dans la loi suprême « est comme la première condition de toute existence, « et personne n'a le droit de se plaindre que les con- « traires se rencontrent partout dans la vie; car nul « ne vit et ne jouit de la vie que par eux; il y a « donc une raison d'être content du mal. » Predicare dunque la conformità del valore alla natura. (Ritter, p. 227.)

Parmenide ammette gli opposti nella natura e nella mente. (Ritter, t. I, p. 401, 402, 405, 406.)

« La direction du monde consiste pour Parménide « d'après son aperçu mécanique dans le mélange des « éléments opposés et dans la séparation de ce qui a « été mêlé. Lors donc qu'il représente l'œuvre du dé- « mon régulateur du monde comme un mélange du « mâle et du femelle il ne s'agit là que d'éléments op- « posés. » (Pag. 407.) Ecco l'androginismo simbolico. La forza cosmica di Parmenide è doppia: mescolanza e separazione. Quella è l'amore; questa la discordia. (Pag. 407.) Ecco l'amore e l'odio empedoclei. « Parmé- « nide attache une grande importance à la différence « des sexes, puisqu'elle exprime sa doctrine principale « de la naissance des choses par des éléments opposés. « Un autre côté de son opinion sur le monde c'est que « l'œuvre de la création était une lutte entre le prin- « cipe mâle et le principe femelle. » (Pag. 410.)

« Melantio soleva dire che la città di Atene si man- « teneva per lo contrasto e per la discordia degli ora- « tori, perchè tutti non pendevano verso il medesimo « muro, e facevasi certo contrappeso contro alla parte « nocente infra le contese de' governanti. » (Plut., *Come debba il giovane udire la poesia*, p. 4.) Ecco la dialet-

tica. La dialettica civile è il governo misto, come la monarchia rappresentativa.

« È il medesimo seguitare Iddio, ed obbedire alla « ragione. (PLUT., *Dell'udire*, 1.)

Il particolare o individuale e il generale o universale s'identificano in Dio per la ragione degli oppositi. S'identificano pel rispetto del reale e pel rispetto dell'ideale; come cosa e come pensiero. Quindi Iddio come Idea è concetto generale e particolare (percezione), come Ente è genere e individuo. Questa identificazione pei due rispetti succede, perchè i due rispetti medesimi, cioè il reale e l'ideale, in Dio s'immedesimano. La ragione della medesimezza dei contrari è l'infinito. Ma in questo immedesimamento si perdono i limiti, cioè la parte negativa delle cose immedesimate; la quale parte negativa è quella che le rende opposte e contrarie. Togli essi limiti, e gli opposti s'immedesimano. Gli opposti dunque s'immedesimano in Dio, in quanto non sono opposti. La loro opposizione esiste solo nel mondo e nello spirito umano, cioè in essi, in quanto sono finiti. La confusione di questi due modi, e il volere immedesimare in Dio gli opposti in quanto sono opposti, è l'errore dell'Hegel e di tutti i panteisti. Gli opposti sono tali in quanto finiti. Perciò, come finiti, si possono immedesimare potenzialmente, non attualmente. Tal è la coesistenza virtuale dei contrari nella materia di Aristotile e nel Dio di Hegel. Tal è la neutralità del polarismo. Ma la sola concordia attuale degli opposti che sia possibile negli ordini del finito consiste nell'armonia loro, non nella medesimezza. — Identità e unità assoluta nell'Ente; moltiplicità armonica e concordia nell'esistente. Ecco le due leggi dei due estremi

della formola. La medesimezza e l'armonia, l'unità assoluta e l'unità relativa sono nei due casi rivelate e prodotte dal principio dialettico, che è il termine mediano della formola, cioè l'atto creativo.

Le contrarietà s'immedesimano nell'ordine dell'Ente; si accordano senza immedesimarsi nell'ordine dell'esistente. La dialettica dell'Ente procede per trasformazione psicologica; quella dell'esistente per conciliazione ontologica. La dialettica del Teo non ha quindi Terzo; quella del Cosmo lo ha. Il più antico e il più recente dei filosofi occidentali, cioè Pitagora e l'Hegel, sono quelli che tentarono più espressamente la dialettica ideale. Ma essendo entrambi eterodossi e destituiti del principio protologico, confusero quella del Cosmo con quella del Teo, e quindi ammisero il Terzo in amendue e fecero una dialettica panteistica. La trasformazione dialettica del Teo nasce dall'impotenza riflessiva dello spirito nell'apprendere l'infinito. Non può afferrarlo che finitamente. Quindi lo divide e lo ricostruisce successivamente colla trasformazione. L'infinito dell'infinito non può essere appreso dalla riflessione. Non si trova che nell'intuito immanente. Ora l'immanenza dell'intuito riverberante nella riflessione diventa una trasformazione subbiettiva e psicologica.

Il Terzo di Pitagora è l'armonia. Ora l'armonia è applicabile al Cosmo, non al Teo. In questo regna l'identità, che esclude il moltiplice e quindi l'armonia. Le contrarietà del Teo sono apparenti. Quelle del Cosmo sono reali in quanto importano una moltiplicità e diversità positiva. Sono però insieme accordabili, mediante il risecamento dell'elemento negativo.

Due imperfezioni della scienza: 1° sequestra e divide

arbitrariamente i tipi col dividere le cose e classificarle; 2° le astratteggia separandole dall'elemento della durata, non facendo conto delle loro evoluzioni nel tempo. Questi due difetti riduconsi a metter l'astratto invece del concreto. Astratto arbitrario che divide e rompe i tipi; astratto arbitrario che li separa dal moto successivo della vita cosmica. La prima astrazione rompe lo spazio; la seconda il tempo. La vera cosmologia deve abbracciare in uno tutte le cose, così nel giro dello spazio, come del tempo. Due moti dialettici del Cosmo, costitutivi del secondo ciclo: l'uno orizzontale, coetaneo, negli ordini dello spazio: è la dualità, la pugna, la lotta di tutte le parti del tipo cosmico fra loro. L'altro verticale, successivo, negli ordini del tempo: è la tendenza di tale dualità e moltiplicità a unificarsi. Ciò che unifica le dualità cosmiche non è il panteismo, ma la *religione* che *rilega*, cioè riduce a una unità superiore, all'unità del Cosmo, non del Teocosmo, le dissidenti forze della natura.

L'universo, la religione, la scienza, l'arte sono un complesso di contrarietà apparenti ed armoniche.

La scienza come la natura (Logo e Cosmo) sono per l'uomo una pugna di contrari, che si armonizzano immedesimandosi o accostandosi. La dialettica quindi presiede al reale e all'ideale. Il Logo si armonizza colla medesimezza in quanto rappresenta il Teo; coll'accordo per via di un Terzo in quanto esprime il Cosmo. La pugna dei contrari fa la vita della scienza e dell'universo. La scienza finora fu morta, poichè abbracciò una parte sola del vero. Il vero parziale è immobile e infecondo. Il vero totale che consta di contrari apparenti è il solo progressivo e fecondo. L'esplicamento del

vero nasce dal perfricamento dei contrari, come la vita dalla morte. La generazione nei due casi è l'effetto di una dualità, di un accoppiamento convulsivo e di una pugna. La dialettica, l'antinomia, la polemica fanno il drammatismo della scienza, come quello dell'arte e della natura. Le idee sono così drammatiche come le immagini. La scienza è un mondo e un'epopea.

Lo scetticismo è la guerra e la distruzione reciproca dei contrari. Il dogmatismo cattolico è la pace e l'armonia dei contrari positivi. L'eclettismo è la congiunzione inorganica e la mescolanza indigesta dei contrari positivi e negativi. Lo scetticismo e l'eclettismo hanno lo stesso metodo *a posteriori*. L'uno è logico e l'altro illogico. Il dogmatismo cattolico procede *a priori* ossia *a superiori*.

La vera dialettica non consiste già nella immedesimazione degli opposti, come vuole Hegel; ma nella intellettualizzazione dei sensibili. Il sensibile è un intelligibile involuto. La sua evoluzione nell'ordine del reale è la natura (e sovratutto la palingenesia); nell'ordine dell'ideale è la scienza e sovratutto la filosofia. La filosofia è la palingenesia della scienza; ne è il compimento come ne è la base; teleologia e protologia. La trasformazione del sensibile in intelligibile, cioè il riconoscere nel sensibile l'intelligibile, è la grande opera della dialettica.

Condillac non trasforma propriamente la sensazione in idea, ma l'idea in sensazione. Non obbiettiva il sensibile, ma subbiettiva l'intelligibile.

La dialettica di Platone è veramente la riduzione del sensibile e dell'idea mista all'idea pura, per mezzo dell'evoluzione. È la trasformazione del Cosmo in Logo.

La dialettica è quindi la trasformazione della Mimesi in Metessi.

Ogni verità ha la scienza sua propria. Ogni disciplina speciale non dee contraddire alla verità delle altre discipline, ma non dee anco impacciarsene. Così la storia naturale, come scienza fisica, fondandosi sull'osservazione, non dee dare alle piante e alle altre forze la sensitività e l'intelligenza incoata, perchè non costano direttamente. Ma non dee però negarle, perchè l'osservazione è muta. L'izoloitismo bene inteso è estraneo alla fisica, ragionevole in filosofia. Che l'anima sia il principio vitale, che sia fattiva del corpo, non dee dirsi dal fisiologo; ma non dee anco negarsi. Il fisiologo dee ragionare del principio vitale, come il fisico dell'attrazione, senza inchiedersi della sua natura, e limitandosi alle leggi che ne governano l'esercizio e agli effetti che produce. Altrimenti esce da'propri confini.

La dialettica abbraccia due parti: creazione e armonia degli opposti. La dialettica è nel Cosmo e nell'uomo, e non in Dio. La vita del Cosmo è dialettica. La dialettica è la limitazione e l'imitazione dell'unità infinita arguisce il contingente. La dialettica creativa appartiene al primo ciclo, l'armonizzativa al secondo. Dialettica divina. Creatrice e beatrice. Dialettica umana; analisi, sintesi, scienza, arte, cognizione, azione. Le arti umane sono tante dialettiche in pratica. Così la musica; la terapeutica in medicina; la politica; la morale; la religione, ecc. Lo strumento della dialettica è l'Amore; Amor creatore e divisore; Amore conciliatore. La guerra cosmica di Ormuzd e Ariman e la finale vittoria del primo è simbolo della dialettica.

La dialettica universale e le categorie si fondano

sul mediano termine della formola, sull'atto creativo, essendo questo il nesso dell'Ente e dell'esistente. Gli opposti non sono nell'Ente, ma fra l'Ente e l'esistente, e si riassumono nell'atto creativo che unisce i due estremi. Gli opposti sono anche nell'esistente, in quanto questo essendo esemplato sull'idea dell'Ente, ma limitata, l'unità divina si sparpaglia nel moltiplice. Ma l'esistente è normale o anormale. Nell'esistente normale vi sono solo contrapposti; gli opposti pertengono solo all'esistente anormale.

Due dialettiche: l'una reale e l'altra ideale. La reale è il processo dinamico del Cosmo creato; l'ideale è il processo dinamico dell'enciclopedia. Entrambe sono la deduzione del moltiplice dall'uno e la riduzione all'uno del moltiplice. Quindi si partono in due cicli: l'uno sintetico, l'altro analitico. Il loro principio comune è l'atto creativo. L'atto creativo produce le due dialettiche fuori di sè, nel finito, nel contingente, nel creato, cioè la dialettica reale nella natura, e l'ideale nello spirito umano. In Dio non v'ha dialettica, perchè Dio è l'unità pura. La dialettica è nel termine *ad extra*, non nel termine *ad intra* dell'atto creativo. La dialettica reale è la limitazione e la divisione contingente e creata dell'idea una, infinita, necessaria e increata. La dialettica ideale è la cognizione finita e creata della dialettica reale: è il riverbero di questa dialettica nel pensiero finito e creato. Dio è l'idea pura, l'idea delle idee, il tipo assoluto, l'archetipo. Questo archetipo è uno e infinito in se stesso; individuato finitamente e pluralmente è il Cosmo. Il processo di questa individuazione è la dialettica reale. Ma l'Idea limitandosi e moltiplicandosi come realtà creata si limita e moltiplica

anche come cognizione. Quindi dall'idea nascon le idee, e dall'archetipo i tipi, cioè gli schemi. Ogni schema è un frammento dell'idea, in quanto questa si travasa nella creazione. La dialettica è dunque una schematologia. Essa mostra come lo schema assoluto supremo, mediante l'atto creativo, si divida negli schemi, cioè intelligibili relativi, e come questi si riducano all'assoluto.

La schematologia è verso la dialettica ciò che è negli ordini della vita organica la tassologia verso la fisiologia. La dialettica rappresenta la vita delle cose e delle idee, e il loro organico processo; la schematologia le distingue in ordini e classi. Questa è la storia, quella la scienza; o piuttosto la dialettica è la scienza viva, e la schematologia è la scienza morta. L'opposto della dialettica è la sofistica. La sofistica è la confusione e la separazione delle cose e delle idee, come la dialettica ne è l'unione e la distinzione. Quindi la sofistica si parte pure in due cicli, cioè in una sintesi che confonde, e in una analisi separatrice. I due cicli della dialettica armonizzano; i due cicli della sofistica si contraddicono. La dialettica è una somma affermazione, la sofistica una negazione. L'una dogmatica, l'altra scettica. L'una è la vita della natura e del pensiero; l'altra la loro morte. La sofistica però non può sussistere, se non in quanto si mesce colla dialettica, come il falso non si può concepire se non coll'aiuto del vero. Egli è in virtù della dialettica che le contraddizioni della sofistica s'includono a vicenda e quindi ciascuna di loro esclude se stessa. Il sofisma è suicida; ma lo è, non in virtù propria, ma in virtù della dialettica; come l'uomo non può darsi morte se non abusando della vita. L'Egelianismo è la sofistica recata al suo più alto grado di perfezione,

essendo il panteismo più squisito che sinora abbia avuto luogo. Come la sofistica si oppone alla dialettica, così l'antischema si oppone allo schema. L'antischema non può sussistere, nè essere pensato se non in virtù dello schema, come la sofistica non è possibile se non in virtù della dialettica.

Le antinomie non sono contraddizioni. Sono nella scienza ciò che sono i contrari nella natura. Appartengono allo stato mimetico della scienza. Il loro accordo è misterioso, non impossibile. Se la scienza non avesse antinomie, non risponderebbe alla realtà. Il loro accordo è la dialettica. Ma tal dialettica quaggiù non può essere se non imperfetta. I critici superficiali confondono le antinomie colla ripugnanza, e accusano gli autori di contraddizione, quando invece dovrebbero lodarneli; poichè ogni sistema non antinomico è ristretto, angusto, superficiale, non risponde alla grandezza delle cose. L'ortodossia è antinomica: l'eterodossia vuole non esserlo. Così il pelagianismo, il molinismo in teologia, il razionalismo in religione, ecc., sono sistemi avversi all'antinomia.

La dialettica conciliazione degli oppositi è diversa in Dio e nel mondo, nell'Ente e nell'esistente. Nell'Ente si fa per modo di medesimezza; perchè ciascuno degli opposti è un infinito relativo; e confluendo insieme, formano l'infinito assoluto. Nell'esistente all'incontro si fa per modo di armonia, di neutralità, di temperamento; ognuno degli opposti, senza dismettere la sua natura, scema e si acconcia coll'altro in un diritto mezzo. Il che succede perchè qui gli opposti essendo finiti non possono deporre il moltiplice, il diverso, e quindi immedesimarsi, ridursi a unità perfetta.

Io veggio ben che giammai non si sazia
Nostro intelletto se 'l Ver non lo illustra,
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso come fera in lustra,
Tosto che giunto l'ha; e giunger puollo:
Se non, ciascun disio sarebbe *frustra:*
Nasce per quello, a guisa di rampollo,
Appiè del vero il dubbio; ed è natura,
Ch'al sommo pinge noi di collo in collo.
(*Par.*, IV, terz. 42, 43, 44.)

Ecco la dialettica. Il dubbio *che pinge noi al sommo di collo in collo*, ed è naturale, non è quello di Cartesio; è un dubbio riflessivo, scientifico, condizionato, che è padre di scienza. Questo dubbio è tanto utile, quanto l'altro è dannoso e funesto. Questo dubbio nasce dal non aver noi il pieno possesso del vero; chè se l'avessimo, non saremmo mortali. Una scepsi temperata è necessaria alla perfettibilità e al moto ciclico.

Dell'armonia cosmica. L'armonia coesistente e la successiva sono *opposte* in parte fra loro, e non si riuniscono che nel mezzo dialettico. Il mezzo dialettico non sarà recato a compimento che nella fine dei tempi, e l'armonia totale che dee risultare è quindi palingenesiaca. Nel corso attuale della vita cosmica le due armonie sono più o meno in istato di pugna, come tutti gli opposti. La legge dell'armonia coesistente è l'addizione e la moltiplicazione (sintesi); quella dell'armonia successiva è la sottrazione e la divisione (analisi). Le moderne teorie del progresso non tengono conto di ciò, onde ripugnano ai fatti. Tale è l'ipotesi del successivo perfezionamento delle forme organiche, e altre forze create. Ripugna alla sperienza e alla rivelazione. La sola legge accordabile con essa è questa: *Le forze*

create, dotate a principio di perfezione simultanea per addizione e moltiplicazione nell'unità della sintesi primitiva, danno luogo alla perfezione successiva, mediante l'analisi della sottrazione e divisione. Questa legge mostra le attinenze e l'intreccio delle due armonie, e si accorda coi due fatti rivelati della creazione angelica e dell'Eden primitivo, e con molti fatti geologici e zoologici, quale è, p. es., l'esistenza dei saurini e dei molluschi di nicchio moltiloculare nelle epoche più antiche. Le due armonie cosmiche si riproducono nella mente umana. L'intuito risponde all'armonia sintetica e simultanea; la riflessione all'armonia analitica e successiva.

« Les sciences exactes (dice Humboldt, *Asie centrale*, « t. I, p. 83, 84) n'ont fait des progrès qu'à mesure « que l'on a considéré les phénomènes physiques dans « leur ensemble et que l'on a cessé peu à peu d'at- « tacher trop d'importance, soit aux *points culminants* « qui se trouvent isolés sur une ligne de faites, soit « à ces *extrêmes de température* qu'atteint le thermo- « mètre pendant quelques jours de l'année. » Osservazione giustissima, che si può stendere a tutte le scienze. La quale vuol dire che la scienza consistendo nel corre l'*idea generale*, la *media proporzionale*, non gli eccessi, gli estremi, le eccezioni, versa non già negli opposti, ma nel loro dialettico temperamento. Le eccezioni confermano, non distruggono la regola. Perciò il metodo scientifico dee essere principalmente sintetico; poichè l'analisi sola versa sui particolari isolati; dove che la sintesi coglie la media armonica, mediante i generali. Le obbiezioni contro la rivelazione sono *eccezione*, di cui lo scienziato perciò non dee tener conto, perchè vengono elise dalla forza sintetica dei generali.

La miscredenza perciò non regge fuori della semplice analisi. Così, v. g., che cosa fa lo Strauss se non cercare negli Evangelii alcune antinomie che spariscono affatto dinanzi alle prove, ancorchè alcune di esse fossero direttamente insolubili?

Gli oppositi entrano l'uno nell'altro non sostanzialmente, come vogliono i fautori di una sostanza unica, ma idealmente, in quanto ciascuno di essi esprime finitamente un lato dell'idea una e infinita. Perciò la discrepanza e differenza degli oppositi procede solo dalla loro finitezza, cioè dall'elemento negativo, non dal positivo. Questa identità ideale degli oppositi è la radice della loro armonia, cioè del secondo momento dialettico.

Dello scetticismo obbiettivo. Lo scetticismo risponde al primo momento dialettico, cioè al conflitto degli oppositi senza il secondo; e quindi al primo momento in quanto non è dialettico, ma sofistico. Ora il conflitto sofistico è obbiettivo e subbiettivo; cioè cade nell'intelligibile e nell'intelligente creato. Il conflitto sofistico succede nell'intelligente creato e nell'intelligibile relativo, in quanto sono nel loro primo momento dinamico, cioè nello stato potenziale, ossia mimetico. Havvi dunque uno scetticismo obbiettivo, riposto nella mimesi dell'intelligibile, cioè nella sua involuzione. Lo scetticismo in universale è la reciproca distruzione degli oppositi, nata dal loro conflitto sofistico. Quando il Sì e il No tenzonano nell'intelligenza finita, e l'uomo si arresta a tal pugna, vi ha scetticismo subbiettivo. Ma tale scetticismo è causato dallo scetticismo obbiettivo della natura nello stato mimetico; senz'esso sarebbe impossibile. Lo scetticismo obbiettivo della natura è il flusso di Eraclito e di Protagora. Tale scetticismo non

cade nè nell'Ente, nè nell'esistente metessico. Erra dunque l'Hegel che lo colloca in entrambi. Lo scetticismo nasce dal predominio del senziente e del sensibile sull'intelligente e sull'intelligibile; cioè della mimesi sulla metessi. Ripugna infatti alla natura dell'intelligenza e della intelligibilità. La mentalità è di sua natura prettamente affermativa, e quindi dogmatica. Le vicende della vita e della morte sono il dubbio dell'organismo.

Il mezzo è la monade creata. Pertiene solo al secondo e al terzo membro della formola. Nel secondo è il centro, punto (spazio) e l'istante, il presente (tempo). Nel terzo è la monade generatrice, motrice, governatrice, come si vede nelle aggregazioni stellari ed organiche. Il mezzo è la mimesi dell'unità infinita. È l'uno infinito divenuto finito, perchè partecipa della natura degli estremi, degli opposti e in sè li congiunge. Il mezzo è perciò il principio dialettico. Il mezzo è una forza pensante, un'anima che concilia i contrari. Perciò il mezzo è il principio costitutivo dell'armonia. Dante quando disse:

> Vedrai il tuo credere e il mio dire
> Nel vero farsi, come centro in tondo.
> (*Par.*, XIII.)

alluse al mezzo, come centro dialettico. Nello stesso canto egli descrive pure la dialettica come unico metodo scientifico che evita gli estremi e le esagerazioni.

> E questo ti sia sempre piombo a' piedi,
> Per farti muover lento com'uomo lasso, *ecc.*

onde chi non è dialettico e vuol filosofare è detto da Dante *pescar per lo vero e non aver l'arte.* La qual arte è la dialettica che *non afferma mai nè nega senza*

distinzione. Per difetto di dialettica sviaronsi tutti gli antichi eterodossi della gentilità. Parmenide, Melisso, Brizzo e quelli del Cristianesimo, Sabellio, Ario, ecc. — La dialettica fa procedere a rilento *al sì e al no che non si vede;* ond'è paragonata a un *piombo* e *a' piedi*.

Il mezzo è l'intervallo, e quindi il continuo. Il mezzo materiale poi è anco spesso il mezzo dialettico, cioè conciliativo. Il momento armonico del dialettismo si riferisce dunque all'intervallo e al continuo; che è quanto dire all'infinito e all'atto creativo. Perciò quando si dice che la virtù e il vero tramezzano fra i due estremi, si viene ad esprimere insieme e una mezzanità di sito, di forma, di figura, di età, cioè mimetica, e una mezzanità metessica e dialettica. Perciò le locuzioni (*) *essere di mezzo*, *mettersi*, *entrare di mezzo*, *uomini di mezzo*, *intervenire*, *interporsi*, *intramettersi*, *frammettersi*, *frapporsi*, *intercedere*, *intramezzarsi* (**), *uomo di mezza età*, *di mezza mano* (Bart. di S. Conc., *Della memoria*), *di mezza taglia* (Davanzati), sia propriamente, sia metaforicamente, sono frasi ad un tempo mimetiche e dialettiche.

« Come una setta è rimasa..... senza opposizione, di « necessità conviene che intra se medesima si divida; « perchè da quelli modi privati non si può difendere, « i quali essa per sua salute prima aveva ordinati. » (Mach., *Stor.*, III.) La ragione si è che l'essenza delle sette è sofistica, e che quindi ogni setta, mancando di dialettismo, manca di principio conservativo, tende alla

(*) *Si legge in margine:* Mach., *Stor.* II, t. I, p. 69, 82.
(**) *Si legge in margine:* « Diritto mezzo, » Dante.

propria distruzione, e ha in sè un germe di morte, un conato di suicidio.

La ragione è la facoltà dialettica. Il suo ufficio è quindi dividere e definire, distinguere ed armonizzare, cogliere le dissomiglianze, riunire i dissimili; analisi e sintesi. Essa perciò procede nello stesso modo della mente divina, cioè dell'atto creativo, di cui è la partecipazione (metessi). E che cos'è infatti la mentalità umana se non l'atto concreativo? Gli Ebrei poneano quindi acconciamente nella potenza discretiva del bene e del male l'uso della ragione. (*Deut.*, I, 39; 2 *Reg.*, XIV, 17. — Is., VII, 15. — Ion., IV, 11.) Quindi l'albero della scienza del bene e del male interdetto all'uomo innocente, cioè all'infante, perchè il primo atto della ragione, sendo divisivo è sofistico (peccato originale), e la sintesi (redenzione) non viene che appresso. Il peccato originale (potenziale) e la redenzione (pure potenziale), il primo e il secondo Adamo rispondono ai due momenti dialettici e ai due cicli creativi.

La contraddizione è la sofistica sostituita alla dialettica. Nella sofistica gli oppositi discordano; fa di tal discordia la loro immedesimazione, e avrai la contraddizione. L'Hegel pone dunque nella sofistica l'essenza delle cose, e muta i contrari in veri contraddittorii. Sostituisce la contraddizione, cioè l'identità dei contrari, all'armonia; e quindi è il contrappelo del pitagoreismo.

La mediazione è l'intervallo, il continuo, l'infinito. È necessaria all'esistenza del finito; è la condizione senza cui il finito non può darsi; è l'intervento dell'infinito in esso finito; è insomma l'atto creativo e conservativo delle cose. La mediazione è l'immediatezza. Voglio dire che l'infinito è immediato in se stesso,

non ha mezzo, appunto perchè infinito; ma diventa mediazione rispetto alle cose finite. L'esistenza essendo finita è moltiplice e sofistica. Ora moltiplicità e conflitto in se stessi sono il nulla. L'esistenza adunque saria nulla, se il moltiplice e il conflitto di essa non fosse ridotto a unità e armonia. Ciò succede mediante la mediazione dell'infinito. La mediazione reca nel moltiplice creato l'unità del Logo e quindi l'armonia dialettica. La mediazione è dunque il mezzo dialettico. L'immediatezza è ciò che non ha per sè mezzo dialettico, perchè non ha moltiplicità, limite, opposizione, conflitto; è l'uno infinito, che serve di mezzo a tutte le cose. L'atto creativo iniziale e compiuto è la mediazione assoluta. Ecco il perchè la redenzione è fondata sull'idea di mediatore. La mediazione è principio del terzo armonico. La mediazione è il mezzo delle cose. Il mezzo del corso mondano è dunque identico al principio e al fine; è l'infinito. I tre momenti platonici ne fanno uno solo. L'idea dialettica di mediatore, di mezzo, è pure identica a quella di misura, di moderazione, di modestia, di modo, di proporzione, di accordo, di equatore, di neutralità, di armonia.

« Utor via. » (Cic., *ad Att.*, II, 19.) Vuol dire che segue una via di mezzo. Tal è il senso della parola *via*, senza più; e ragionevolmente; perchè la sola idea di *via*, o sia processo regolare, razionale, cosmico, sinonimo di metodo, importa il dialettismo, e quindi la medietà. I sentieri estremi non sono vie, ma precipizii.

Omnes numeros habere (Cic., *De off.*), *omnibus numeris absolutus*. Frase greca rispondente. (Ravaisson, t. II, p. 188, not. 2.) Essa è tolta dal Pitagoreismo.

L'onninumerale, ciò che ha ogni numero è sopra il numero, è l'unità assoluta, l'infinito attuale (non quello dei Pitagorici); e quindi è sinonimo del perfetto. La dialettica è intessuta di relazioni, giacchè relazioni sono i suoi due momenti dell'opposizione pugnante e dell'armonia. Nel momento del conflitto la relazione, come una, è solo ideale, e nello spirito nostro; nell'oggetto non vi ha metessi, ma solo mimesi. Ma la relazione dell'opposizione, in quanto è nel nostro spirito, è una e importa medesimezza, perchè il diverso non può stare idealmente senza il medesimo. Obbiettivamente poi il conflitto contiene in modo virtuale l'armonia, e quindi la relazione una obbiettiva; come la mimesi è virtualmente la metessi. L'armonia è la virtualità della relazione divenuta obbiettiva. L'armonizzare infatti di due contrari è cosa metessica, intelligibile, costituendo una relazione concreta, obbiettiva, che è la cima dell'esistenza. È la cima dell'esistenza, poichè esistenza è potenza o atto, conflitto od accordo. Onde ogni esistenza implica l'uno o l'altro momento del dialettismo, e l'esistenza compiuta il secondo. Esistenza dunque è relazione. Nulla di svelto ed isolato veramente esiste. L'isolamento non è che un'astrazione dello spirito; il vero concreto è la creazione. Ciò mi pare indicato dalla voce sanscritica, *vritti*, esistenza, secondo la definizione del Bhâgavata, che è uno dei Purani. « Par *Vritti*, existence, on entend que les êtres « servent à l'existence les uns des autres, ceux qui « ne se meuvent pas, à celle de ceux qui se meu- « vent. » (*Bhâgavata Purâna*, trad. par Burnouf. Paris, 1840, t. I, pag. XLVII.)

Il tenore è il dialettismo della musica, che tramezza

fra il basso e il soprano. Onde è la voce più perfetta, come la gioventù virile dell'uomo tramezza fra l'età fanciullesca e la vecchiaia. La stessa voce di tenore è dialettica nella sua origine. Viene dagli Stoici e sinonimizza colla loro tensione, che è l'azione regolata, continuata, costante, posta fra l'impeto passeggero e l'inerzia, e simboleggiato dalla tensione dell'arco, che rallentato non opera e troppo caricato si spezza. Il paragone è antico greco e forse dorico di origine.

La teoria della mistione esposta da Aristotile e Alessandro di Afrodisiade seguace della sua dottrina (Ravaisson, t. II, p. 297) è un vero dialettismo dinamico. Ivi i diversi eterogeneï si uniscono così intimamente che formano l'omogeneo. È una divinazione della chimica moderna, che è altresì un dialettismo perfetto.

Il principio di creazione è il principio dialettico, perchè è quello di causa. La causalità, non l'identità, come vuol Hegel, è il nesso degli oppositi, e fa il passaggio dall'uno all'altro. La causalità è dunque il principio dell'unità e armonia dell'universo. Ora l'atto creativo è la causalità prima. Nesso universale è la relazione. Ma la relazione concreta e suprema non è pure l'identità astratta dell'Hegel, ma causalità, creazione. Quindi la causalità fa l'essenza stessa di Dio, in cui v'ha un atto creativo interno che fa le divine persone. Esempi della forza dialettica del principio ctisologico applicato per conciliare le antinomie. Esempio teologico. Formula cattolica: *la Bibbia è un'armonia divina.* Formola dei razionalisti: *la Bibbia è un'antinomia umana.* Applicazione del principio ctisologico e formola dialettica, conciliatrice che ne risulta: *La Bibbia è un'armonia divina nella sostanza, producente un'antinomia*

umana nella forma. Ovvero: ***È un'antinomia umana nella forma, che presuppone un'armonia divina sostanziale e in essa si fonda.*** Esempio politico. Gli uni dicono: *L'autorità dei governi è il principio della felicità pubblica.* Gli altri: *Il buon essere delle nazioni ha la sua radice nella libertà del popolo.* Applicazione del principio di creazione, e sintesi dialettica che ne emerge: *L'autorità del governo conferisce al comun bene in quanto produce la libertà dei popoli, e questa giova a essi popoli in quanto si fonda nell'autorità dei governi, pigliando regola e vigore dalla legge.*

Dell'opposizione fra il bisogno pratico e la scienza. È perpetua più o meno. Nasce da due cose: 1° dall'opposizione fra la mimesi e la metessi. Ogni scienza unisce un elemento mimetico, che seco pugna. Eccettuo le sole matematiche pure, in cui la metessi e la mimesi s'immedesimano. Questa causa è intrinseca. 2° Dalla dispari coltura e ingegno degli uomini in ogni data epoca e regione e società. Questa causa è estrinseca. Esempio. Greci al tempo di Socrate. Conciliazione dialettica. Essoterismo progressivo verso l'acroamatismo.

Il Castiglione dice che *niuno contrario è senza l'altro suo contrario*, e che *è quasi necessario che per la opposizione e per un certo contrappeso l'un sostenga e fortifichi l'altro.* E chiama questa unione dei contrari *concatenata contrarietà.* (*Cort.*, 2.)

Il dubbio è il limite umano del vero. Il dubbio tramezza tra il vero e l'errore, tra la scienza e l'ignoranza. Ma v'ha due specie di dubbii: l'uno cammina dal nulla all'Ente, l'altro dall'Ente al nulla. Il primo genera la filosofia, l'altro l'uccide. Il primo è una cer-

tezza confusa, in germe che cerca di svolgersi. Il secondo è la distruzione di una certezza invecchiata. Il primo non esclude la certezza, nè la fede, ma le perfeziona. Il primo dubbio è rappresentato da Socrate, il secondo da Cartesio. Il primo è ortodosso, il secondo eterodosso. Il dubbio ortodosso presuppone: 1° alcuni principii certi e veri; 2° un metodo a cui si crede. Riposa sul dogmatismo.

L'intelletto nel senso del Kant e dell'Hegel, come facoltà fenomenica e autrice di antinomie, non è già nell'uomo, come affermano quei due filosofi, nè in Dio, ma nel riguardo estrinseco dell'atto creativo. È un prisma che tramezza fra lo spirito e l'elemento; ma prisma reale, obbiettivo, poichè si fonda nella realtà delle relazioni estrinseche dell'Ente. La formola risolve con gran semplicità tali antinomie, mediante il proprio tessuto; mostrando che il moltiplice del Logo e del Cronotopo non è un primo, ma un secondo; e facendoci contemplare unitamente ad esso il vero Primo dell'Ente uno ed indivisibile. Le antinomie sono reali in quanto sono opera della creazione. Sono solo false in quanto in Dio le trasportiamo. La ragione ctisologica coglie tali antinomie: la ragione ontologica le concilia. Questo lavoro dialettico dello spirito risponde ai due termini obbiettivi. La ragione che riduce le antinomie della ctisi all'armonia dell'Uno ha un fondamento reale; corrisponde al secondo ciclo, per cui le esistenze tornano all'Ente. Il primo ciclo creativo corrisponde dunque a un primo ciclo logico, che crea le antinomie; il secondo ciclo creativo corrisponde a un secondo ciclo logico che le armonizza. Vi sono dunque due dialettiche umane, subbiettive e logicali che rispondono a

due dialettiche divine, obbiettive, ontologicali: la prima crea le antinomie (è la dialettica negativa dell' Hegel); la seconda le concilia. La prima discende dall'Ente all'esistente; la seconda risale dall'esistente all'Ente. La prima è una ctisologia; la seconda una palingenesia logica.

Fine del primo volume della Protologia.

INDICE

Prefazione VII
Dialogo . . . . pag. 3
Proemio . . . . » 17
Sommarii dell'autore . . . . » 33

Propedeutica.

I. Della filosofia . . . . » 43
II. Del progresso . . . . » 45
III. Della posizione delle questioni — Topotesia . . » 46
IV. Delle doti della filosofia . . . . » 48
V. Dell'utilità della filosofia . . . . » 57
VI. Dell'universalità della filosofia . . . . » 61
VII. Della severità scientifica della filosofia — Larghezza viziosa . . . . » 78
VIII. Dell'eclettismo . . . . » 86
IX. Del psicologismo . . . . » 90
X. Pensieri sull'educazione cristiana . . . . » 98
XI. Pensieri letterarii . . . . » 103
XII. Pensieri sull'apologetica critica . . . . » 118

SAGGIO PRIMO.

Preliminari.

I. Dell'istruzione e della riflessione . . . . . pag. 153
II. Della filosofia . . . . » 190
III. Dei principii . . . . » 196
IV. Della formola ideale . . . . » 214
V. Del pensiero . . . . » 242
VI. Dell'approssimazione . . . . » 272
VII. Delle relazioni . . . . » 279
VIII. Della logologia ovvero della parola . . . . . . » 317

SAGGIO SECONDO.

Dio.

I. Dio . . . . » 357
II. Ente creatore — Infinito . . . . » 413

SAGGIO TERZO.

Creazione.

I. Dell'atto creativo . . . . » 453
II. Del cronotopo . . . . » 501
III. Dell'antischema e steresi . . . . » 552
IV. Del semipanteismo pelasgico . . . . » 566
V. Dell'emanatismo e panteismo . . . . » 584
VI. Della dialettica . . . . » 617